جلال الدين سعيد

سبينوزا والكتاب المقدس

الدين والأخلاق والسياسة





جلال الدين سعيد

سبينوزا والكتاب المقدس

الدين والأخلاق والسياسة




مكتبة
التنوير

جلال الدين سعيد

سبينوزا والكتاب المقدس

الدين والأخلاق والسياسة





سبينوزا والكتاب المقدس
Spīnūzā wa al-Kitāb al-Muqaddas

Author: Jalāl al-Dīn Sa'īd
Pages: 250
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2017
Edition No.: 1st
Subject Classification: 920
ISBN: 978-614-8030-49-9

تأليف: جلال الدين سعيد
عدد الصفحات: 250
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2017م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 920
الترقيم الدولي: 978-614-8030-49-9

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشـر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: +212 537779954
فاكس: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: +961 1747422
فاكس: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: +212 522810406
فاكس: +212 522810407
Email: markazkitab@gmail.com





المحتوى




مكتبة
التنوير

سبينوزا، حياته وآثاره

وُلد باروخ سبينوزا في مدينة أمستردام، في (24 تشرين الثاني/نوفمبر 1632م)، في عائلة يهودية برتغالية لاجئة في هولندا. كان يوجد في أمستردام عدد كبير من العائلات اليهودية التي هجرت إسبانيا والبرتغال، حيث اضطُهدت ومُنعت من ممارسة طقوسها الدّينية، واضطرّت إلى الاختيار بين البقاء واعتناق الديانة المسيحية، أو المغادرة عارية من كلّ ما تملك. وكانت هذه العائلات تؤلّف معاً جماعة متعاضدة متماسكة حافظت على لغتها الأصلية، وأسّست لنفسها كنيساً خاصّاً، ومدارس دينيّة، وجمعيات خيرية.

وعلى الرغم من بقاء الجالية اليهودية في أمستردام متقوقعة على نفسها إلى حدّ ما، فإنّها لم تستطع أن تصدّ وفود اليهود المرتدّين الذين كانوا يرغبون في العودة إلى دينهم بعدما اعتنقوا المسيحية طمعاً في البقاء في إسبانيا والبرتغال، والمحافظة على أملاكهم هناك؛ هؤلاء كان يطلق عليهم اسم *المارانو* (Marranos- Les Marranes)، وكانوا عرضة، في هولندا نفسها، لتصلّب الأحبار وتزمّتهم.

لكن ما من شكّ في أنّهم وجدوا أنفسهم يعيشون في ظلّ دولة متسامحة إلى أبعد حدّ، وتمنح لمختلف الكنائس والطوائف حرّية غير معهودة في مختلف بلدان أوربا الأخرى. فقبالة العقيدة الكالفينية الرّسمية، كان يُسمح ببقاء الكاثوليكية الرومانية، وأيضاً بوجود مختلف الطوائف البروتستنتية المنشقّة عن الكالفينية، كالأرمينيوسيين (Arminiens) والمعاتبين

(Remontrants)، أو المعارضة لها أصلاً، كاللّوثيريين (Luthériens)، والمينونيين (Mennonites) والكواكرس (Quakers) والسوسينيين (Sociniens)، والقائلين بتجديد العِماد (Anabaptistes)؛ ولا نغفل عن ذكر المجمعيين (Collégiants)؛ إذ كانوا أصدقاء لسبينوزا، وكانوا يسعون إلى الجمع والتوفيق بين مختلف الطوائف الدّينية، ويدعون إلى عبادة باطنية خالية من كلّ تشدّد وتطرّف. كتب جوزيف مورو واصفاً هذا الوضع المتحرّر والمريب في آنٍ فقال: «في بيئة روحية بمثل هذا التنوّع كان يتعذر على العقيدة الدينية أن تبقى على سنّة واحدة؛ بل كانت على العكس من ذلك تُسبّب القلق والحيرة والبحث المستمر عن الديانة الأفضل؛ فالتوبة والهداية والترحال من ملّة إلى أخرى كانت أموراً متداولة بين المسيحيين؛ وحتى الطائفة اليهودية نفسها فقد كانت تشهد من العائدين إليها بقدر ما تشهد من المرتدّين؛ ونخصّ بالذكر اليهودي أوريال دا كوستا (Uriel da Costa) الذي، بعدما اعتنق المسيحية، ارتدّ عنها وعاد سرّاً إلى اليهودية، والتحق ببني قومه في مدينة أمستردام؛ غير أنّ خروجه عن التعاليم الأرثوذكسية وخصوماته مع أحبار اليهود قد جرّه كلّ هذا إلى الانتحار، سنة (1640م)»[1].

وسط هذا المناخ الدّيني المتحرّر نسبيّاً، أراد والد سبينوزا أن ينشئه تنشئة دينية، فبعثه إلى مدرسة حاخام مشهور يُدعى مورتيرا[2] (Morteira) فتعلّم على يديه اللغة العبرية، وتلقّن أصول **التلمود**؛ ثمّ التمس دراسة اللّغة اللاتينية لدى طبيب يُدعى فان دن إنده (Van den Ende)، ممّا أضاء في عينيه نوراً جديداً، وساعده على اكتشاف فلاسفة القرون الوسطى، وعلى رأسهم توماس

(1) مورو، جوزيف، سبينوزا والسبينوزية، المنشورات الجامعية الفرنسية، سلسلة ماذا أعرف؟، باريس، الطبعة الفرنسية، 1971م، صفحة 8.

Moreau,Joseph, Spinoza et le spinozisme, Paris, PUF, Collection Que sais-je?, 1971.

(2) سوف يصبح هذا الحاخام من ألدّ أعداء سبينوزا، وسوف يبذل قصارى جهده من أجل إقناع القضاة بنفيه من المدينة بعدما قضت الكنيسة بطرده من الطائفة اليهودية.



الأكويني وابن ميمون، وفلاسفة عصر النّهضة، ومن بينهم مارسيل فيتشينو وجيوردانو برونو، وفلاسفة العصر الجديد من أمثال بيكون وهوبز وديكارت.

ونظراً إلى ما أظهره سبينوزا، منذ صغر سنّه، من شدّة في الحِجاج كانت تحيّر رجال الدّين وتفحمهم وتثير سخطهم عليه، فإنّه سرعان ما انعتق من ربقة الكنيس اليهودي، فخابت آمال الأحبار التي علّقوها عليه طويلاً، واضطرّهم الأمر، بعد محاولات فاشلة لردعه بالوعد والوعيد، إلى فصله عن طائفتهم وحرمانه من حقوقه الدينية، وكان ذلك في (27 تموز/ يوليو 1656م)[1]. وبإيعاز من الأحبار، حُكم عليه بحظر الإقامة، فلجأ إلى إحدى ضواحي أمستردام، بعد ما لقيه من محاولة اغتيال من طرف بعض المتعصّبين، وبعد تنازله التلقائي عن حقوقه في تركة أبيه على إثر ما دبّرته له أخته من دسائس دنيئة لحرمانه من الميراث.

وبعد مدة قضاها في أوفركرك (Ouwerkerk)، حيث كان لا بدّ له من تعلّم حرفة يقتات منها، وحيث برع في صقل الزجاج الذي تصنع منه عدسات المجهر والمقراب، استقرّ سبينوزا عام (1661م) بقرية رينسبرغ (Rijnsburg) قُرب لايد (Leyde)، دون أن يقطع الصلة بأصدقائه القدامى الذين بقوا له أوفياء إلى آخر حياته، وهم: سيمون دي فريس (Simon de Vries)، وبيار بالنغ (Pierre Balling)، ويارغ يلس (Jarrig Jelles)، ولويس ماير (Louis Meyer))، وجان بوفمستر (Jean Bouwmeester).

شرع سنة (1661م) في تأليف **(رسالة في إصلاح العقل)**، إلا أنّه توقّف عن إنجازها، وانتقل سنة (1663م) إلى فوربرغ (Voorburg)، حيث أصدر الكتاب الوحيد الذي يحمل اسمه وهو **(مبادئ فلسفة ديكارت)**، ويتبعه في

(1) يسمّى هذا النوع من العقاب الحِرْم (بالعبرية (Herem)، وبالفرنسية (Excommunication))، وهو أشدّ عقاب يمكن أن يُسلّط على الفرد الذي يفقد كامل حقوقه، حتّى أنّه يصبح غريباً في مجتمعه؛ فلا أحد يعاشره، أو يتعامل معه، أو حتّى يقترب منه أكثر من مسافة بعض الأمتار.



المجلد نفسه كتاب (**أفكار ميتافيزيقية**). ولعلّ اهتمام سبينوزا بأحداث الساعة هو ما شغله عن إتمام الرسالة (**في إصلاح العقل**)، وما عطّل إنجاز (**علم الأخلاق**)، من أجل تأليف الرسالة (**في اللّاهوت والسياسة**) (1670م). ولقد صدرت هذه الرسالة خفيّة الاسم، نظراً إلى ظروف القمع والاضطهاد التي كانت سائدة آنذاك، وهي ظروف حثّت سبينوزا على الرحيل إلى مدينة لاهاي، حيث صديقه وحاميه يان دي فيت (J.de Witt) الذي حدّد له معاشاً بمئتي فلورين. وعلى إثر غزو جيوش لويس الرابع عشر لهولندا، استولى الحزب الأورنجي على الحكم بعد أن أثار الجمهور ضد الأخوين يان وكرنليوس دي فيت اللّذين وقع اغتيالهما، والتنكيل بهما بأبشع الطرق، ممّا أثار استياء سبينوزا وسخطه الشديد. وكان قد أعدّ لائحة خطّ عليها: «منتهى الوحشية!»، وخرج ليعلّقها فوق جدران المدينة، لولا اعتراض صاحب نُزله، فان دار شبيك، وإقناعه بالعدول عن ذلك.

وتلقّى سبينوزا، سنة (1673م)، عرضاً من أمير بافاريا للتدريس في جامعة هايدلبرغ، فرفض هذا العرض خوفاً من أن يحدّ ذلك من حرّيته الفكرية، حيث كان ردّه كالآتي: «لمّا كان التعليم العمومي لا يستهويني أبداً، تراني لا أقدر على اغتنام هذه الفرصة الرائعة، رغم طول التفكير في هذا الموضوع، فأنا أعتقد، أوّلاً، أنّ التفرغ لتعليم الشباب سوف يثنيني عن مواصلة أعمالي الفلسفية، ومن جهة أخرى إنّي أجهل الحدود التي ينبغي أن تقف عندها حرّيتي في التفلسف حتى لا أظهر بمظهر من يريد الإخلال بالديانة الرسمية (...). ترى، إذاً، سيّدي، أنّ ما يمنعني ليس الطمع في ثروة أعظم، وإنّما هو عشق الهدوء الذي قد أحافظ عليه إذا أمسكت عن الدروس العمومية»[1].

(1) سبينوزا، مراسلات، ترجمة جلال الدين سعيد، ضمن مجلّد يحتوي على مبادئ فلسفة ديكارت وأفكار ميتافيزيقية ومراسلات، نشر المركز الوطني للترجمة، تونس، 2015م، رسالة رقم 48، إلى لويس فابريسيوس، بتاريخ 30 آذار/مارس 1673م.



وفي نهاية تموز/يوليو (1675م)، بادر بطبع **(علم الأخلاق)** بعد خمس عشرة سنة قضاها في تأليفه، إلّا أنّه سرعان ما عدل عن ذلك لمّا بلغه أنّ بعض الأعداء كانوا يتربصون به الدوائر. أمّا **(الرسالة السياسية)**، فقد وافاه الأجل قبل أن ينهيها، في الواحد والعشرين من شباط/فبراير (1677م). وفي السنة نفسها قام بعض أصدقائه بنشر مؤلّفاته دون ذكر اسم الناشر ومكان الطبع، مع الاكتفاء بالحرف الأوّل من اسم سبينوزا ولقبه.

* * *

كانت حياة سبينوزا، على قصرها، خصبة بما أنتجه الفيلسوف من الكتب والرسائل التي دارت على عدد من المسائل. غير أنّه لم ينشر في حياته سوى كتابين اثنين؛ أحدهما فقط كان يحمل اسمه، هو **(مبادئ فلسفة رينيه ديكارت)** وملحقه **(أفكار ميتافيزيقية)** (نشر في أمستردام سنة 1663م)، بينما صدر ثانيهما، وهو **(رسالة في اللّاهوت والسياسة)**[1]، خفيّ الاسم، وعلى الرغم من أنّه نُشر في أمستردام سنة (1670م) فقد كُتب على الغلاف أنّه طبع في هامبورغ في ألمانيا.

وبعد وفاته، نشر أصدقاؤه مجموعة من مؤلّفاته تحت عنوان **(المؤلفات المخلّفة)**، مع ذكر اسم المؤلف بحروفه الأولى فحسب. وتحتوي هذه **(المؤلفات المخلّفة)**، حسب الترتيب، على **(علم الأخلاق)**، و**(الرسالة السياسية)**، و**(رسالة في إصلاح العقل)**، و**(المراسلات)**، و**(موجز في النّحو العبري)**. ولقد جاءت هذه المؤلفات باللّغة اللاتينية ما عدا بعض الرسائل التي تُرجمت، في مرحلة لاحقة، عن اللّغة الهولندية. وباستثناء الترجمة الهولندية التي أصدرها غلايزميكر (Glazemaker) للمؤلّفات المخلّفة، لم

(1) الغالب على الظنّ أنّ هذه الرسالة صياغة جديدة ومتطوّرة لـ: رسالة دفاع ألّفها سبينوزا إبّان طرده من الطائفة اليهودية.



يُعد نشرها من جديد طيلة القرن الثامن عشر، فلم تنشر إلّا في القرن الموالي الذي شهد طبعات مختلفة لها؛ أهمّها على الإطلاق طبعة فان فلوتن ولاند (Van Vloten & Land) (من سنة 1882 إلى سنة 1884م). وتحتوي هذه الطبعة، بالإضافة إلى المؤلّفات المذكورة، على **(رسالة في قوس قزح)**، ورسالة في بعض الصفحات عن **(حساب الحظوظ)**[1]، ومراسلات جديدة لم يقع نشرها في الطبعة السابقة؛ لأنها كانت مفقودة، وأُضيف إلى هذه الطبعة أيضاً كتاب مفقود لسبينوزا، اكتشفه فان فلوتن في نسخة أولى عام (1851م)، وفي نسخة ثانية عام (1861م) قبل أن ينشره سنة (1862م)، وهو **(رسالة موجزة في الله وفي الإنسان وسعادته)**. ومع أن طبعة فان فلوتن ولاند تعدُّ طبعة ممتازة، إلّا أنّ طبعة كارل غبهارت (Carl Gebhardt, 1924) النقدية أصبحت مفضّلة عنها في نظر الجميع، ومنذ سنة (1986م) أصبحت طبعة الإيطالي فيليبو منييني (Filipo Mignini) هي المألوفة.

أمّا الطبعات والترجمات باللّغة الإنجليزية، فمنها ترجمة بويل (A. Boyle) لكتابي **(علم الأخلاق)** و**(رسالة في إصلاح العقل)**، وترجمة روبنسن (Robinson) لـ: **(الرسالة الموجزة)**، وأيضاً ترجمة الرسالة نفسها من قبل وولف (A. Woolf)؛ وتوجد أيضاً ترجمة لأعمال سبينوزا الرئيسة قام بها إلويس (R. H. M. Elwes).

وأما الترجمات الفرنسية، فمنها ترجمة **(علم الأخلاق)** التي أعدّها في بداية القرن الثامن عشر الكونت دي بولانفيليي (Le Comte de Boulainvilliers)، والتي نشرت سنة (1907م)، وترجمة لمجموع أعمال سبينوزا، نشرت في القرن التاسع عشر، وهي من إعداد سيسي (Saisset) وبرات (Prat). أمّا الترجمة الدقيقة والصارمة، التي تعدُّ إلى يومنا هذا مرجعاً

---

(1) يتّفق الباحثون الآن على أنّ هاتين الرسالتين هما من وضع مؤلّف آخر غير سبينوزا، قريب من فكره؛ ولذا لم تقع برمجتهما ضمن الأعمال الكاملة التي هي بصدد إعادة التحقيق والترجمة في فرنسا وإيطاليا وهولندا.



رئيساً لفلسفة سبينوزا، فهي التي أعدّها شارل أبون (Charles Appuhn) منذ سنة (1904م)، وهي تشتمل على مؤلفات الفيلسوف المعروفة كلّها، باستثناء **(الموجز في النحو العبري)**، والرسالتين **(في قوس قزح)** و**(في حساب الحظوظ)**. وتوجد أيضاً ترجمة لكتاب **(علم الأخلاق)** قام بها غيرينو (Guérinot)، وترجمة للرسالة **(في إصلاح العقل)** من إعداد كويري (Koyré). وصدرت أيضاً عن دار غاليمار للنشر عام (1954م) ترجمة جديدة لأعمال سبينوزا اشترك فيها كلّ من رولان كايوا (R.Caillois) ومادلان فرانساس (M. Francès) وروبير مزراحي (R. Misrahi)، وصدرت أخيراً ترجمتان لكتاب **(علم الأخلاق)**؛ الأولى من إعداد برنار بوترا (B. Pautrat) سنة (1988م)، والثانية من إعداد روبير مزراحي سنة (1990م). ولئن كان المجال لا يتّسع هنا لإحصاء مختلف الإصدارات بمختلف اللّغات لأعمال سبينوزا الكاملة، إلا أنّه لا يمكن أن نمرّ دون ذكر الإصدار الجديد (منذ 1999م، عن دار *المطبوعات الجامعية الفرنسية* P.U.F.) لأعمال سبينوزا من قِبل ثلّة من كبار المتخصّصين مختلفي الجنسيات، اشتغلوا تحت إشراف بيار فرنسوَا مورو (Pierre - François Moreau)، وأنجزوا تحقيقاً علميّاً جديداً للإرث السبينوزي، وترجمة تأخذ بعين الاعتبار الأبحاث والاكتشافات المتوافرة حاليّاً، فضلاً عمّا أضافوه من هوامش وشروح وفهارس متنوّعة أصبحت تقتضيها أوضاع البحث المعاصرة.






مكتبة
التنوير

مقدمة

كانت علاقة سبينوزا بالكنيسة علاقة مريبة تتّسم باللّطف طوراً وبالجفاء أطواراً، وهو ما يَظهر في كتاباته كما في بعض مراحل حياته الشخصية. فبعد أن تبحّر في اللّغة العبرية، وتلقّن أصول **التلمود**، وأعدّ نفسه للتقاليد الحاخامية، طُرد من الكنيس اليهودي، وربّما كان ذلك بسبب تعنّته؛ إذ ما انفكّ الأحبار يقدّمون له الوعود المغرية مقابل أن يمسك قليلاً عن نقدهم، وأن يحضر احتفالات القُدّاس أحياناً، إلّا أنّه أبى أن يمتثل لطلباتهم، حتى ضاقوا به ذرعاً وأقصوه من جماعتهم. ومع أنّه لم يكن في كتاباته، ولا سيّما في **(الرسالة اللاهوتية السياسة)**، متساهلاً جدّاً مع مختلف العقائد الدينيّة، إلّا أنّ نقده للكتب المقدّسة لم يكن موجّهاً، في الواقع، ضدّ الشعور الدّيني وضدّ الورع والتقوى الحقيقيين بقدر ما كان يقصد المؤسّسة الدّينية؛ أي الكنيسة المتسلّطة التي تستغلّ سذاجة النّاس وسرعة تصديقهم الخرافات والأباطيل كي تستعبدهم وتُثري على حسابهم.

كان سبينوزا لا يُخفي معاداته لرجال الدّين وللّاهوتيين المتملّقين، وكان لا تنطلي عليه حيَلهم وألاعيبهم، وما يظهرونه من زهد وطهارة وحياة روحية مثالية. وباستثناء ما قد نألفه لدى المسيح، ولدى عدد من الأنبياء والرجال الصالحين، يخلو التاريخ، أو يكاد، من تواتر التجارب الروحية الحقيقية؛ إذ لا توجد، في اعتقاد مؤلّف **الإيتيقا**، أيّة تجربة روحية عدا تجربة العقل المحقّقة وحدها لمُتعة الفَهم، لكن هل هذا يكفي كي ننفي عن مذهب

فيلسوفنا كلّ بُعد روحي؟ إذ لئن لمحنا في فلسفته الطبيعية عموماً، كما في بعض إشاراته المتفرّقة، نزعة مادّية صريحة[1]، فإنّ هذه النزعة لا تتنافى مع كلّ تجربة روحية تتجلّى سماتها في معرفة الله ومحبّته، معرفةً ومحبّةً عقليّتين هما سرّ السعادة ومفتاح النجاة[2]. وقد لا نغالي كثيراً إذا ما نحن تحدّثنا عن نزعة روحية لدى سبينوزا، باعتباره يفكّر في شروط التحاق الإنسان بالمطلق، وانضمامه إلى الذات الإلهية بفضل الضرب الثالث من ضروب المعرفة[3]، وباعتباره يفكّر أيضاً في الشروط التي تسمح للنّاس بتحقيق ذواتهم، وبالتعايش في كنف مجتمع يحكمه العقل ولا تتسلّط فيه الأهواء. إنّ فلسفة سبينوزا، من دون أن تتناقض مع النزعة المادّية، تفتح المجال لنزعة روحية فريدة من نوعها؛ إذ تقطع، على خلاف النزعات الروحية المألوفة، مع كلّ ضروب التعالي، ومع كلّ تصوّرٍ ثنائيٍّ للوجود، وتحصر كينونة الإنسان واكتماله في معرفة ذاته، وفي وعيه لنفسه وللعالم، كما في إدراك اتّحاده بالله. وقد يجوز الحديث أيضاً، في مقابل ذلك، عن نزعة مادّية فريدة من نوعها

(1) على نحو ما كتبه مثلاً في إحدى مراسلاته، حيث قال: «إنّي لا أقيم وزناً لحجّة أفلاطون وأرسطو وغيرهما؛ ولو ذكرتَ أبيقورس وديمقريطس ولوكراسيوس أو أحد الفلاسفة الذرّيين، لكنتَ حيّرتَني حقّاً. فلا عجب أن نرى أُناساً، اعتقدوا في الصفات الخفيّة والأنواع القصدية والصّوَر الجوهرية وسخافات أخرى كثيرة، يتخيّلون بعد ذلك أشباحاً وأرواحاً، ويصدّقون ما تقوله العجائز، ويُضعفون من حجّة ديمقريطس. لقد حسدوه على ما ناله من صيت عظيم، حتّى أنّهم أحرقوا كلّ الكتب التي نشرها وجلبت له المجد. فلو أخذنا بكلامهم، فما الذي سيمنعنا بعد ذلك من إنكار معجزات مريم العذراء وخوارق كلّ القدّيسين، التي رواها أشهر الفلاسفة واللاهوتيين والمؤرّخين» (راجع الرسالة رقم 56، إلى هوغو بوكسيل).

(2) راجع: الباب الخامس من كتاب علم الأخلاق.

(3) هي المعرفة الحدسية، وهي أرقى من المعرفة التي تقوم على الظنّ والخيال والتجربة المجملة (الضرب الأوّل)، وأرقى حتّى من المعرفة العقلية البرهانية (الضرب الثاني)؛ راجع علم الأخلاق، الباب الثاني، القضية 40، الحاشية 2.



لدى سبينوزا، من جهة كونه لا يختزل وجود الإنسان في مجرّد المادّة، وإنّما يميّزه عن غيره من سائر الكائنات الطبيعية، ويحدّده بما هو كائن مُفكّر، ويُفكّر في كيانه، ويعي تفكيره هذا بصورة منعكسة لا متناهية إلى أن يدرك حقيقة الوجود ومعنى اتّحاده بربّه.

يبدو من المشطّ، إذاً، أن نجرّد مذهب سبينوزا من كلّ مسحة روحية؛ بل يصدع بعضهم بعدم خلوّ فكر هذا الفيلسوف من الطابع الدّيني[1]؛ وإذ يبقى السؤال مطروحاً عن مدى اصطباغ فكره بالفكر الدّيني[2]، فإنّه من حقّنا أن نفكّر في بعض أوجه التماثل الموجودة، على الأقلّ، بين غائيته الفلسفية والغائية الدّينية عموماً، ولا سيّما إذا اعتبرنا أنّ فلسفة سبينوزا إنّما تتمثّل في الكشف عن دروب الفكر الذي يسعى إلى الاتّحاد بالله؛ أي إلى معرفته ومحبّته محبّةً عقليّةً خالصةً. وتتلخّص أوجه التماثل بين الغائيتين في النقاط الآتية:

أهمّها، **أوّلاً**، ما يتعلّق بالخلاص، باعتباره الغاية التي ينشدها الفيلسوف كما ينشدها المؤمن؛ غير أنّ الطريق إلى الخلاص يختلف عند هذا وذاك؛ فالمؤمن يسعى إلى الخلاص في الآخرة أوّلاً، سبيله في ذلك الطاعة والتقوى، بينما الفيلسوف يريد الخلاص في الدّنيا قبل الآخرة، منهجه في ذلك الفهم والمعرفة وحبّ الحقيقة؛ إنّهما طريقان مختلفان، قد يجتمعان ويتّفقان في الغاية إذا اعتبرنا أنّها هي الخلاص، وقد لا يتّفقان إذا اعتبرنا الفرق في معنى الخلاص بما هو الفوز بنعيم الآخرة والتمتّع بطيّبات الجنّة عند بعضهم، بينما هو السعادة العقلية ومتعة الفهم لدى بعضهم الآخر.

---

(1) انظر في الصفحة 19، الهامش 2 من هذه المقدّمة بعض المواقف المختلفة من هذه المسألة.

(2) لا تفوتنا أصول سبينوزا اليهودية والتربية الدينية التي تلقّاها منذ نعومة أظفاره على أيدي حاخامات شهيرين، وثقافته العبرانية الثريّة؛ مع أنّه لم ينتصر إلى أيّ دين ولم يقف ضدّ أيّ طائفة بالذات، كما لم يعلن انتماءه لأيّ مذهب فلسفي، ولم ينتسب لأيّ مؤسسة بالذات.



وتجدر المقارنة، **ثانياً**، بين شدّة الإيمان وبداهة العقيدة لدى الإنسان المؤمن، وشدّة الفهم وبداهة المعرفة لدى الفيلسوف الذي يؤمن إيماناً مطلقاً بأنّ لديه فكرة صادقة صحيحة[1]. ولئن بدا من الغريب أن نستعمل لفظ الإيمان في الحديث عن فيلسوف عقلاني محض، فإنّ الإيمان عنده ببداهة الفكرة الصحيحة، وبامتلاكه الفلسفة الحقّ[2]، إنما هو إيمان مجرّد من كلّ معنى دينيّ؛ فالإيمان بالمعنى الدّيني هو الإيمان بالله، وهو يقوم على يقين ذاتي أكثر منه على يقين موضوعي؛ ذلك أنّ البراهين العقلية الموضوعية، التي قد يسوقها اللّاهوتيون على وجود الله وخلقه للعالم وتدبيره له، مهما كانت قويّة، تبقى دائماً قابلة للدحض، بينما الإيمان الحقّ الراسخ في أعماق النّفس، والمبني على يقين ذاتي مطلق، لا يترك مجالاً أو منفذاً للشكّ. أمّا المقصود بإيمان الفيلسوف، فهو الإيمان بالعقل، وهو يقوم على يقين ذاتي يتولّد عن ذلك اليقين الموضوعي الذي نطلق عليه اسم البداهة: إنّ الفكرة من شدّة بداهتها تفرض نفسها فرضاً على العقل، فيحصل اليقين، وهو يقين لا يتزعزع بسبب إشعاع الفكرة البدهيّة المولّدة له، وهذه الفكرة الحقّ، أو الفكرة الصّادقة[3]، كما يسمّيها سبينوزا، إنّما هي معيار ذاتها ومعيار الخطأ[4].

ولئن كان من الشطط أن يتعصّب الفيلسوف للعقل، ويؤمن به إيماناً راسخاً أعمى، ما جعل ديكارت، مثلاً، يرتاب من البداهة نفسها ويتصنّع الشكّ، إلّا أنّ سبينوزا لا يحترز من بداهة العقل، ويثق به ثقةً مطلقةً.

---

(1) راجع رسالة في إصلاح العقل، الفقرة 33 وما جاورها.

(2) قال سبينوزا في ردّه على أحد مراسليه: «تسألني: كيف أعلم أنّ فلسفتي هي الأفضل من بين كلّ الفلسفات التي لُقّنت وتلقّن وستلقّن في هذه الدّنيا... فأنا لا أزعم أنّي عثرت على الفلسفة الأفضل، لكنّي أعلم أنّ لديّ معرفة بالفلسفة الحق. أتسألني: كيف أعلم ذلك؟ هو ذا ردّي: بنفس الطريقة التي تعلم بها أنّ زوايا المثلث الثلاث تساوي زاويتين قائمتين» (رسالة رقم 76، إلى ألبير بورغ).

(3) Idea vera - Idée vraie.

(4) انظر: علم الأخلاق، الباب الثاني، حاشية القضية 43.



وأخيراً، إنّ إيمان الإنسان بربّه وإيمان الفيلسوف بعقله يختلفان في الموضوع، كما هو بيّنٌ، لكنّهما يختلفان أيضاً في المصدر؛ فالمتديّن الحقّ يستمدّ إيمانه بالله من يقين شديد ينبع من أعماق نفسه، بينما يستمدّ الفيلسوف إيمانه بالعقل من شدّة اليقين المتولّد من البداهة الموضوعية المشعّة من الخارج.

ولا يجب أن نغفل عن وجه شبهٍ **ثالث** يتعلّق بما يرومه وينشده كلٌّ من الفيلسوف الحقّ والمؤمن الحقّ، ألا وهو ذكر الله، والتفكير فيه، ومحبّته الخالصة[1]. ولقد طال النقاش في هذا المضمار بين مؤرّخي الفلسفة حول ملامح الزهد والتديّن في فكر سبينوزا، ومدى ملاءمة ذلك لنزعته العقلية[2].

---

(1) قيل عن سبينوزا إنّه كان نشواناً بالله، وإنّ أحداً لم يفكّر في ربّه مثلما فكّر هو بالذات.

(2) يكفي أن نذكر موقفين مختلفين من هذه المسألة؛ أحدهما للشارح الكبير فردينان آلكيي؛ إذ قال رافضاً أن يرى في مذهب سبينوزا نزعة روحية شبيهة بالنزعة الدينية: «يحقّ لنا أن نتساءل إذاً ما إذا كان سبينوزا لم يحاول، بمقتضى رغبته الثابتة في تجاوز كلّ انفصال وتمايز وفي سبيل بلوغ الوحدة التامّة، أن يجمع ويخلط في قالب مذهب واحد بين الدّين والفلسفة معاً. إلا أنّنا لا نعتقد ذلك، وسنحاول أن نثبت أنّ الإيتيقا، إذ تعرض علينا الخلاص، تقطع مع طريق الدّين إليه». انظر:

Ferdinand Alquié, Le rationalisme de Spinoza, Paris, PUF, 1981, p. 22.

أمّا الموقف الثاني فهو لجان ميشيل موغليوني، عبّر عنه في مقال عن سبينوزا، حيث كتب: «إنّ السبينوزية، إذ لا تفرّق بين التأمّل والعمل، ولا تفصل بين الفهم والحياة، إنّما هي مثال الفلسفة الحق. وزيادة على ذلك، فإنّ مطلبها العملي الأوّل، ألا وهو الاتّحاد بالله بفضل محبّته، إنّما هو مطلب دينيّ باستمرار، ويقترن دائماً بالحاجة النظرية إلى الوضوح المطلق (...) ولن نتساءل عمّا إذا كنّا هاهنا إزاء اتّجاهين اثنين يتعذّر الجمع بينهما؛ اتّجاه عقليّ ديكارتيّ، واتّجاه دينيّ؛ بل صوفي، للاتّحاد بالله». انظر:

Jean-Michel Muglioni, Spinoza ou la nécessité comprise, in Les philosophes de Platon à Sartre, Paris, Hachette, 1985, p. 209.

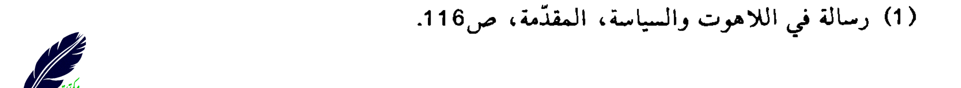


قد يصعب التّمييز حقّاً بين القدّيس والفيلسوف، لكن يَظلّ مجال العلم والفلسفة مغايراً تماماً لمجال الدّين؛ ولقد أبان سبينوزا «أنّ المعرفة الموحى بها لا تتناول إلّا جانب الطاعة، وبذلك تتميّز تميّزاً تامّاً عن المعرفة الطبيعية من حيث موضوعها، ومن حيث مبادئها ووسائلها. ولمّا كانت هاتان المعرفتان لا تشتركان في شيء، فلكلّ منهما أن تعمل في ميدانها دون أدنى تعارض، ودون أن تخضع إحداهما للأخرى»[1].

ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّ ما يقصده سبينوزا بهذا الفصل والتمييز ليس خدمة الفلسفة وحرية التفكير على حساب العبادة والدّين، ولا هو تفضيل ديانة على أخرى؛ بل ما يريده هو الذّود عن الحرية الدّينية نفسها؛ أي عن حرّية الضمير والمعتقد، قبل الذّود عن حرّية التفكير والتفلسف. إنّه لا غاية له؛ إذ يُقدم على بحث المسألة اللّاهوتية السياسية، سوى تشذيب الدّين من الفكر الخرافي، والوقوف ضدّ توظيفه السياسي، وسوى تأكيد حرّية الفرد في ممارسة الدّيانة التي يختارها طالما أنّه لا يضرّ بالنظام العام للمجتمع والدولة، وأخيراً سوى إقرار حرّية كلّ فرد في تأمّل النصوص المقدّسة بنفسه، وفي التعبير عن فهمه لها ورأيه فيها. ولقد استند سبينوزا في دأبه هذا إلى قراءةٍ علميّةٍ للكتب المقدّسة وإلى منهجٍ جديدٍ في تأويلها، لغاية الكشف عن معانيها الأصلية ومدلولاتها الحقيقية.

ومن هذا المنطلق، وقف سبينوزا، في سياق تحديده لمنهج التأويل، ضدّ المناهج والتقاليد المألوفة في التعامل مع النصوص المقدّسة، وعلى رأسها المنهج المتمثّل في الأخذ بالمعنى الحرفي للنّص دونما إعمالٍ للعقل (منهج يهوذا الفخّار Yehuda Alphakar)؛ وكذلك المنهج الذي يدعو، على العكس من ذلك، إلى إعمال العقل، وإلى محاولة التوفيق بينه وبين الكتاب المقدّس (منهج ابن ميمون). فهذا يشوّه العقل ويغيّر من طبيعته؛ لغاية التوفيق

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدّمة، ص116.



بينه وبين النّص الدّيني، فلا يفلح إلّا في إخراج العقل والدّين معاً من الدروب العقلية؛ وذاك يشوّه النص الدّيني، ويضيّق من معناه في سبيل التوفيق بينه وبين العقل، غير أنّه يفشل في إدراك المعنى الحقيقي للنّص، ولا ينجح إلّا في زرع الفكر الخرافي ونشره.

أمّا المنهج القويم لتأويل الكتاب المقدّس في نظر سبينوزا، فهو يفترض البحث عن فحواه الحقيقي والكشف عن مضمونه ودلالته، وذلك؛ **أوّلاً**: بالاعتماد عليه هو وحده فقط[1]، **ثانياً**: بقطع النظر عن مدى صدقه أو عدم صدقه (لأنّ المطلوب هو الكشف عن مضمونه ودلالته لا غير).

---

(1) كتب أحدهم معاتباً سبينوزا على طريقته في تأويل الكتب المقدسة فقال: «إنّ كلام الله لم يصلنا مكتوباً كلّه؛ ولذا فإنّ تفسير الكتاب المقدّس بـالكتاب المقدّس وحده أمر ميؤوس منه (...) وعليه ينبغي الاعتماد على سُنن الرّسل والحَواريين، كما يشهد بذلك الكتاب المقدّس نفسه، وكما يبتغيه العقل والتجربة» (انظر الرسالة 67، إلى ألبير بورغ). لكن يرى سبينوزا أنّ تكديس الحجج والبراهين المستوحاة من الرّواة ومن السنن والتقاليد لا يشكّل معياراً للتفسير والتأويل، ويذكر أولئك الذين يزعمون أنّ لديهم منهجاً قويماً لاستجلاء المعنى الحقيقي للكتاب المقدّس تلقّوه «بأنفسهم عن الأنبياء حديثاً أو شرحاً حقيقياً، كذلك الذي ادّعى *الفريسيون* أنّهم تلقّوه، أو من يكون لديهم *بابا* معصوم في تفسير الكتاب، كما يفخر الكاثوليك الروم... ولكن بما أننا لا نستطيع أن نستوثق من هذا الحديث، أو من هذه السلطة البابوية، فلا يمكن أن نقيم عليهما شيئاً. وقد أنكر الرعيل الأوّل من المسيحيين هذه السلطة، كما رفضت أقدم الفرق اليهودية هذه السنّة» (انظر رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، 2005م، الفصل السابع، ص242). ولقد كتب سبينوزا في ردّه على مراسله الآنف الذكر: «إنّ مبدأ الرسالة اللّاهوتية السياسية، الذي يقرّر أنّ الكتاب المقدّس إنّما ينبغي تفسيره بالكتاب المقدّس وحده، هذا المبدأ الذي تُعلن عن بطلانه بصخب وبلا سبب؛ ليس مبدأ افترضته بقدر ما أثبتُّ صدقه الضروري، ولا سيّما في الفصل السابع، حيث قمتُ أيضاً بدحض الآراء المعارضة. أضفْ إلى ذلك البراهين التي قدّمتُ في نهاية الفصل الخامس عشر. فلو شئتَ وطالعتها مليّاً وراجعت تاريخ الكنيسة (إذ تبدو جاهلاً به)، حتّى تتبيّن كم من =

فهذان الشرطان لا مندوحة عنهما إذا رُمنا تأسيس علمٍ بالكتاب المقدّس لا يكون مناسبة للتأويلات المتضاربة المترتّبة على سُنن وتقاليد متعارضة، كما على أغراض وطموحات شخصيّة أو فئوية مختلفة.

وفي الفصل السابع من (**الرسالة في اللّاهوت والسياسة**) يقدّم سبينوزا تعريفاً لمنهجه العام في تأويل الكتب المقدّسة؛ بل في تأويل كلّ الكتب التي تملك الخصوصيات النصّية نفسها التي تملكها الكتب المقدّسة؛ حيث يتجاوز مجال التأويل عنده الحقل الخاص بالنّصوص الدّينية، ويصبح شاملاً لكلّ ما يتطلّب التفسير والتأويل.

ولكن لا تقف أهمّية مسألة التأويل عند هذا الحدّ من المعرفة بالنّصوص المقدّسة؛ لأنّ سبينوزا لا يضع نفسه مفسّراً وشارحاً لها، ولا فقيهاً يبحث في أصول الشريعة وأحكامها، وإنّما هو قبل كلّ شيء فيلسوف أخلاقي شأنه الأوّل إنّما هو البحث في سبل تحقيق صحّة النّفس وسعادتها، وهو ما لا يتحقّق، في رأيه، إلّا في كنف الدولة، حيث الوئام والأمن والسلام. فلمّا كان النّاس يسلكون عموماً، على نقيض ما يطلبه الدّين الحنيف؛ أي على نقيض ما تطلبه التقوى الصّادقة، ولمّا كان ما يطلبه ويلقّنه **الكتاب المقدّس** إنما هو الطاعة والامتثال لقواعد الإحسان والعدل، يغدو من الواضح أنّ مشروع سبينوزا الأخلاقي[1] والسياسي يبقى رهن تأويلٍ صحيحٍ وفهمٍ صادقٍ **للكتاب المقدّس**.

وعلى هذا، إنّ المنهج القويم في تأويل **الكتاب المقدّس** إنّما له أغراض وتبعات أخلاقية وسياسية تتناولها **الرسالة اللّاهوتية السياسية** بالدّرس، وسنسعى بدورنا إلى استجلائها.

= الأكاذيب تحويها كتب الأحبار، وكيف كان حظّ الحبر الروماني في تولّي الحكم في الكنيسة، وماذا كانت حيَله ومكائده ستمئة سنة بعد ميلاد المسيح، لو شئت وفعلت ذلك فلا شكّ أنّك ستندم وتتوب» (رسالة 76، إلى ألبير بورغ).

(1) نقول الأخلاقي، وليس الإيتيقي؛ لأنّ سبينوزا يميّز بين الأخلاق العامّة، التي يمكن شذبها من لواحقها السلبية، و*إيتيقا* النّخبة المحتكِمة بالعقل دون سواه.



معنى ذلك أنّ ما سيشدّ اهتمامنا ليس سبينوزا مؤوّلاً للكتب المقدّسة؛ إذ لم يكن التأويل شغله الشاغل، ولم يقصد أبداً التفرّغ له، والتخصّص فيه، وإنّما سيكون تركيزنا على سبينوزا الفيلسوف في مقاربته العلميّة للنصّ الدّيني (الباب الأوّل)، وفي تناوله الموضوعي للأخلاق (الباب الثاني)، وفي نظرته الواقعية إلى الظاهرة السياسية (الباب الثالث)، على أساس أنّ الفهم الصحيح للكتب المقدّسة يكفي وحده لدحض الفهم الخاطئ لها[1]، وإذّاك لدرء الأخلاق الفاسدة والسياسات الواهية.



(1) باعتبار أنّ الحقيقة هي معيار ذاتها ومعيار الخطأ، ويكفي أن يوجد الحقّ حتّى يزول الباطل: «فكما أنّه بانكشاف النّور يتقشّع الظلام، فالحقيقة أيضاً إنّما هي معيار ذاتها ومعيار الخطأ» (علم الأخلاق، الباب الثاني، حاشية القضية 43).


مكتبة
التنوير

الباب الأوّل

المسألة الدّينية




مكتبة
التنوير

الفصل الأوّل

رسالة في اللّاهوت والسياسة

النّقد الفلسفي

إنّ اهتمام سبينوزا بأحداث الساعة هو ما شغله عن إتمام (**الرسالة في إصلاح العقل**)، وما عطّل إنجاز (**علم الأخلاق**)، من أجل تأليف (**الرسالة في اللاهوت والسياسة**)، تلك الرسالة التي «تمّ تدوينها في جهنّم من قِبل يهودي مارق مرتدّ، وبمساعدة الشيطان»[1]. صدرت هذه الرسالة خفيّة الاسم، نظراً إلى ظروف القمع والاضطهاد التي كانت سائدة عصر ذاك، وهي ظروف حثّت سبينوزا على الهجرة إلى مدينة لاهاي، حيث صديقه وحاميه، رئيس الحزب الليبرالي المناهض لأمراء «أورنجا» يان دي فيت، الذي حدّد له معاشاً بمئتي فلورين[2].

ولقد عدّد سبينوزا، في رسالة إلى أحد المقرّبين من أصدقائه، الأسباب التي دفعته إلى تأليف (**رسالة في اللاهوت والسياسة**) فقال: «إنّي منكبّ حالياً على إعداد مصنّف حول رؤيتي للكتاب المقدّس، وإنّ الأسباب التي دفعتني

---

(1) هذا ما جاء في نشرة هجائية صدرت ضدّ سبينوزا عام (1672م)، ذكرها شارل أبون (Charles Appuhn) في مقدّمة ترجمته الفرنسية للرسالة اللاهوتية السياسية.

(2) لكن على إثر غزو جيوش لويس الرابع عشر لهولندا، استولى الحزب الأورنجي على الحكم بعد أن أثار الجمهور ضد الأخوين يان وكرنليوس دي فيت، اللذين وقع اغتيالهما والتنكيل بهما بأبشع الطرق، ممّا كان له الوقع الكبير في نفس سبينوزا.

إلى ذلك هي: 1- أحكام اللاهوتيين المسبقة؛ إذ أعلم أنّ هذه الأحكام هي الحائل دون أن يتولّى النّاس ممارسة الفلسفة؛ أرى من المفيد، إذاً، أن أفضحها، وأخلّص العقول النيّرة منها. 2- الفكرة التي يملكها عنّي العامّي؛ إذ لا ينفكّ يتّهمني بالإلحاد؛ فأنا ملزم بمحاربتها قدر الإمكان. 3- حرّية التفلسف والجهر برأينا؛ فأنا أريد إثبات ذلك بكلّ الطرق؛ لما أراه لدى الوعّاظ من سعي حثيث إلى القضاء عليها بكلّ ما أوتوا من سلطة مفرطة وحماس مشين»[1].

ويوجد في (الرسالة اللاهوتية السياسية) رافدان اثنان؛ فمن جهة نجد نقداً منظَّماً للّاهوت، باعتباره يسعى إلى ممارسة سلطة فكرية متشدّدة خارج الحدود المرسومة له، ومن جهة ثانية تطلعنا الرسالة على نظرية في السلطة السياسية وفي مصدرها وقواعدها. أمّا نقد اللّاهوت، فقد يكون من بعض دواعيه ردُّ فعلٍ شخصيٍّ ضدّ السّلطة الدينية التي حاكمت سبينوزا وعزلته عن الطائفة اليهودية؛ وأمّا النظرية في السلطة السياسية، فهي تمثّل، بلا ريب، مساندة أكيدة للجهود التي كان يبذلها يان دي فيت من أجل ترسيخ مبدأ حرّية الفكر والمعتقد[2].

(1) الرسالة 30 من ب. دي سبينوزا *إلى أُلدنبورغ*.

(2) إنّ غاية سبينوزا في هذه الرسالة هي إثبات أنّ حرّية التفلسف لا تمثّل تهديداً لا للتقوى ولا لأمن الدولة. ولا بدّ، لإثبات ذلك، من مقاومة عدد من الأحكام المسبقة المشوّهة للدّين وللسلطة السياسة معاً. ولعلّ الحاجز الرئيس أمام هذه المقاومة إنّما هو احتقار الكنيسة وازدراؤها للعقل؛ إذ تراه فاسداً أصلاً (فالعقل إنّما هو عاهرة الشيطان كما قال لوثر)، وتفضّل عليه النّور الربّاني الذي يتجلّى من خلال الكتاب المقدّس. كتب سبينوزا في هذا السياق فقال: «ولمّا كان قد قدّر لنا أن نحظى بهذه السعادة النادرة، وهي أن نعيش في جمهورية يمارس فيها كل فرد حرية التعبير وعبادة الله كما يشاء، ويعدّ الجميع الحرية أغلى النعم وأحلاها، فقد رأيت أنني لن أكون قد قمت بعمل جاحد أو عقيم إذا ما بيّنت أنّ هذه الحرية لا تمثل خطراً على التقوى أو على سلامة الدولة؛ بل إنّ القضاء عليها يؤدّي إلى ضياعهما معاً» (رسالة في =

وإذا كانت الرسالة اللاهوتية السياسية قد أحدثت فضيحة لا تُغتفر، وصدمت الأذهان، وأهانت الضمائر، فلعلّ ذلك يعود، أوّلاً، إلى نقد اللّاهوت أكثر منه إلى نقد السياسة.

لكن لا شكّ في أنّ تصميم الرسالة يسير في اتّجاه فصليها الأخيرين اللّذين يتطرّقان إلى منزلة صاحب السلطة ومسؤوليته فيما يتعلّق بمجالي الدولة والدّين[1]، وإلى حرّية التفكير المتاحة للجميع في ظلّ الدولة الحرّة[2]؛ ولئن

= اللاهوت والسياسة، المقدّمة، ص112 من الترجمة العربية لحسن حنفي، دار التنوير، بيروت، 2005م؛ من هنا فصاعداً ستكون إحالاتنا على هذه الترجمة، وقد نقوم أحياناً بتعديلات طفيفة).

وكتب أيضاً: «فلدينا مثلاً مدينة أمستردام، التي جنت ثمار هذه الحرية فنالها من ذلك أعظم فائدة، وحازت إعجاب جميع الأمم الأخرى؛ ففي هذه الجمهورية المزدهرة وفي هذه المدينة الرائعة يعيش الناس من كل جنسية ومن كل طائفة في وفاق كامل، وإذا أراد أحد أن يستدين فإنهم يسألونه فقط إن كان غنيّاً أو فقيراً، جديراً بالثقة أم مشهوراً بالخداع، ولا يهمّهم معرفة دينه أو مذهبه؛ لأنّ هذه الاعتبارات لا تتدخل في كسب القضية أو خسرانها إذا رفع الأمر يوماً إلى القضاء. ولا توجد طائفة، مهما كانت مكروهة، لا يتمتع أنصارها بحماية السلطة العامة لها (بشرط ألا تسبّب هذه الطائفة أيّ ضرر لأيّ فرد، وأن تردّ لكلّ ذي حقّ حقّه وأن تحيا حياة شريفة). وعلى العكس، عندما تدخل رجال الدولة، وتدخلت دول الأقاليم من قبل في الجدل اللاهوتي بين *المعاتبين وأعداء المعاتبين*، حيث الانقسام والفتنة، وأثبتت الأمثلة العديدة عندئذٍ أنّ القوانين الموضوعة للدّين لإنهاء الجدل تثير النّاس أكثر ممّا تصلحهم، وأنّ كثيراً من النّاس يتّخذون من هذه القوانين ذريعة ليفعلوا ما يشاؤون. وفضلاً عن ذلك فإنّ الانقسام إلى شيع لا ينشأ عن رغبة صادقة في معرفة الحقيقة (لأنّ هذه الرغبة تؤدي إلى الطيبة والوداعة)؛ بل عن شهوة عارمة للحكم...» (المصدر نفسه، ص442-443)

(1) انظر الفصل (19)، وعنوانه: (وفيه نبيّن أنّ السلطة الحاكمة هي وحدها صاحبة الحق في تنظيم الشؤون الدينية، وأنّ الطاعة الحقيقية لله تحضّ على الاتفاق بين ممارسة العبادة الدينية وبين سلامة الدولة).

(2) انظر الفصل (20، وعنوانه: (وفيه نبيّن أنّ حرّية التفكير والتعبير مكفولة لكل فرد في الدولة الحرّة).

كانت الفصول الثمانية عشرة الأخرى تتعلّق بطبيعة النصوص المقدّسة ومنزلتها، والصعوبات التي تحفّ بدراستها وتفسيرها، فإنّه لا مندوحة عن قراءة هذه الفصول؛ إذ تطلعنا على منهج حاسم جديد في فهم الكتب المقدّسة، وإذّاك على علاقات أخرى جديدة ينبغي أن تربط بين الدّين والدولة، والمواطن والسلطة، والعبد وربّه. ونحن إذ نرجئ النظر في الغاية النهائية التي من أجلها كُتبت **(الرسالة في اللاهوت والسياسة)**، فإنّنا نريد الإشارة هنا، مع سبينوزا، إلى ما حصل للفكر الديني من تشويه مترتّب عن الفكر الخرافي المتغلغل في العقول، وعن التسلّط الكهنوتي وتزمّته.

لقد قدّم سبينوزا تصميم كتابه منذ المقدّمة، حيث أشار إلى الخطوات الثلاث التي تحكم بحثه: فتناوله الأوّل هو تناول نقديّ وسلبيّ، ينفي من خلاله المزاعم المتواترة حول **الكتاب المقدّس**، وينكر عن الأنبياء المعرفة والعلم، ويجرّد المعجزات من كلّ طابع غيبيّ خارق للطبيعة. وتتمثل خطوته الثانية في إقراره لمنهج جديد في قراءة الكتاب المقدّس والتعاطي مع تعاليمه التي تفتح طريق الخلاص أمام الجميع؛ إذ تتلخّص كلّها في الدّعوة إلى أمرٍ واحدٍ هو محبّة الله والإحسان إلى الغير. أمّا المرحلة الثالثة والأخيرة، فهي في إثبات أنّ حرّية التفكير والتفلسف لا تشكّل خطراً على الدولة؛ بل تساعدها على النّماء والبقاء.

وعلى الرغم ممّا قيل عن **(الرسالة في اللاهوت والسياسة)** من كونها كانت رسالة ظرفية؛ إذ توقّف صاحبها عن تأليف كتابه العمدة **(علم الأخلاق)** من أجل التأمّل في الأوضاع السياسية والدينية الراهنة، فإنّه لا يفوتنا أنّها تحتلّ منزلة وسطى في منظومة فكر سبينوزا، بين كتابيْ **(علم الأخلاق)** و**(رسالة في السياسة)**، ولذا يبدو من المفيد أن نعود قليلاً إلى بعض ما ورد في **(علم الأخلاق)** لاستجلاء الخيط الناظم لمذهب فيلسوفنا.

فمنذ الباب الأوّل من **(علم الأخلاق)** وقبل أن يتطرّق إلى المسألة اللاهوتية السياسية بسنوات، شرع سبينوزا في قلب المعاني اللاهوتية المألوفة



قلباً لم ينجح المنهج الفلسفي في إخفائه والتستّر عليه[1]. ولعلّ القضية (18) من الباب ذاته هي التي بادرت بالخصومة[2] والمواجهة ضدّ اللاهوتيين؛ إذ تقول: «إنّما الله هو العلّة المحايثة، لا المتعدّية، للأشياء جميعاً». وفي هذا الإقرار بالعلّية الإلهية الباطنية إنكار لنظرية الخلق الإلهي للكون التي قالت بها الأديان عموماً، والتي تفترض تعالي الذات الإلهية بما هي علّة الوجود المبدعة له من عدم. إقرارٌ كهذا يمثّل هدماً أكيداً لكل عقيدة تؤمن بالتعالي والخلق، يتلوه هدمٌ مستمرّ لعقائد أخرى، إلّا أنّه ليس هدماً مباشراً بقدر ما هو قلبٌ للمعجم الميتافيزيقي والأخلاقي الذي درج عليه علم اللاهوت، وإضفاء دلالة جديدة على المفاهيم المتواترة فيه؛ الجوهر والصفات والأحوال،

---

(1) قد يعود استعمال سبينوزا للمنهج الهندسي في كتاب (علم الأخلاق) إلى رغبته في إخفاء أفكاره وراء غشاء سميك، درءاً لهجمات بعض العقول الدنيئة المتعنتة، وتحاشياً للمجادلات العقيمة مع خصوم ماكرين، وتجنّباً لكلّ جدل مع الكتاب المقدس والرجوع إليه باستمرار.

(2) نقول هذا مع العلم، كما قلنا في الملحوظة السابقة، أنّ غاية سبينوزا لم تكن في كتاب (علم الأخلاق) مجادلة الكتاب المقدس ولا دحض مقولات اللاهوتيين، وهو ما يفسّر توخّيه للمنهج الهندسي الصارم ونسجه على منوال علماء الرياضيات؛ إذ لا يضيعون وقتهم في دحض الأخطاء السابقة أو الممكنة، وإذ لا نجد من بينهم، كما أشار ليبنتز، من هو أرخميدي أو فيثاغوري أو إقليدي... زد أنّ غاية سبينوزا في كتاب (علم الأخلاق) لم تكن نقد الآخرين وتفنيد آرائهم بقدر ما كانت بناء صرح الحقيقة، باعتبار أنّ الحقيقة معيار ذاتها ومعيار الخطأ، و يكون ذلك كافياً كي تنهدم الأباطيل وتزول في الإبّان كما يزول الضّلال وينقشع الظلام بظهور نور الشمس (راجع علم الأخلاق، الباب الثاني، حاشية القضية 43). ومع هذا كلّه، رأى فيلسوفنا أن ييسّر الفهم بدفع الأخطاء والخيالات والأوهام العالقة بالأذهان، فكان ذلك خارج سلسلة الحجج والبراهين؛ أي في الحواشي والتذاييل «وبما أنّ العديد من الأحكام المسبقة ما فتئت تعوق النّاس إلى أقصى حدّ عن إدراك ترابط الأشياء بالطريقة التي ذكرت، فلقد رأيت من المفيد أن أفحص هذه الأحكام على ضوء العقل»، (علم الأخلاق، تذييل الباب الأول).



والحرّية الإلهية ومحبّة الله... إلخ. ولعلّ هذا القلب الجريء والخطير للمعجم الديني، في كتاب (**علم الأخلاق**)، هو الذي أثار حفيظة رجال الدّين ضدّ مؤلِّفه قبل حتى أن يفكّر في تأليف (**الرسالة في اللاهوت والسياسة**)، حيث سيتّخذ هذا القلب شكلاً آخر أشمل من السابق، الذي كان قلباً للمقولات الميتافيزيقية والأخلاقية، ليصبح قلباً لدلالة «اللاهوتي-السياسي»، وإجلاءً لما يطلق عليه سبينوزا معنى «الدّين الحقّ»[1]. ولعلّ تواتر هذه العبارة[2] في (**الرسالة اللاهوتية السياسية**) لا يرمي فحسب إلى التمييز بين هذا «الدّين الحقّ»، وقوامه كلام الله المنزّل، وبين ما يمكن أن نطلق عليه «الدّين الفلسفي»، وقوامه المعرفة التامّة الصحيحة؛ بل يرمي أيضاً إلى التمييز بينه وبين الدّين الكهنوتي الباطل كما روّج له رجال الكنيسة وعدد من الفلاسفة أنفسهم. وإذّاك فلنصدعْ بما في قرارة فيلسوفنا من الآن: إنّ **الكتاب المقدّس** لا يلقّن معارف عقلية ومعاني فلسفية، وإنّما يدعو فحسب إلى الإيمان بالله والاقتداء بأوامره؛ فالطّاعة، وليست المعرفة، هي ما يطلبه الدّين الحقّ، ومن العبث أن نحاول تطويع الدّين للعقل أو العقل للدّين. إنّ منطلق سبينوزا هو أنّ (**الكتاب المقدّس**) يبقى، من حيث محتواه، وباعتباره منزَّلاً، غريباً عن مجال العقل؛ فالوحي وليس العقل هو الذي يدلّ على طريق النجاة والخلاص؛ أي على طريق السعادة التي يمكن أن تتحقّق بالانصياع لقوانين الله وأوامره دونما

(1) لم يعُد من شكّ في أنّ عمليّة القلب هذه قد بلغت أوجها في آخر ما ألّفه سبينوزا؛ أي في كتاب السياسة، حيث تصبح قواعد «الدّين الحقّ» غير مجدية وفاقدة لكلّ نجاعة سياسية، لدرجة تدعو إلى الغضّ تماماً عن «اللاهوتي - السياسي» وإلى عدم الإحالة على العلاقة بينهما إطلاقاً.

(2) هذه العبارة متواترة، ولا سيّما في الفصلين (11 و12) من (رسالة في اللاهوت والسياسة)، وهي تعني الدّين الذي أراده الله حقّاً لعباده، الدّين المرسوم في قلوبهم والذي لا يدعو إلى غير الإحسان والعدل، بقطع النظر عن مدى صحّته. ولذا رأينا أن نترجم بهكذا عبارة وليس بعبارة «الدّين الصحيح» (كما ترجم حسن حنفي) العبارة اللاتينية (Veram religionem)، بالفرنسية (La vraie religion).



حاجة إلى الكشف عمّا تخفيه من حقائق أزليّة[1]. هذا ما أكّده سبينوزا دون مواربة بداية من الفقرة الأولى من الباب الخامس عشر من رسالته، حيث كتب: «تدور مناقشة بين من لا يفرّقون بين الفلسفة واللاهوت حول مسألة ما إذا كان الكتاب ينبغي أن يكون خادماً للعقل، أم العقل خادماً للكتاب؛ أي هل يجب إخضاع معنى الكتاب للعقل، أم إخضاع العقل للكتاب؟ إنّ الموقف الأخير هو موقف الشكّاك الذين ينكرون يقين العقل. أمّا الموقف الأوّل، فهو موقف القطعيين. وقد اتضح من عرضنا السابق أنّ كلا النظرتين مخطئة أشدّ الخطأ؛ فتبعاً لوجهة النظر التي نأخذ بها، وهل هي الأولى أو الثانية، يصبح العقل أو الكتاب فاسداً بالضرورة. والواقع أننا بيّنا أنّ الكتاب لا يعلّم الفلسفة؛ بل يدعو إلى التقوى وحدها، كما بيّنا أنّ مضمونه كلّه مهيّأ على قدر فهم العامة وأحكامهم المسبقة. وإذاً، فمن يريد إخضاع الكتاب للفلسفة، فإنّه ينسب بخياله إلى الأنبياء أفكاراً لم تخطر ببالهم حتى في الحلم، ويسيء تأويل فكرهم. وعلى العكس، فمن يريد إخضاع العقل والفلسفة للّاهوت فلا بدّ له من التسليم بالأحكام المسبقة للعامّة في العصور القديمة على أنها أمور إلهية، بحيث تطغى هذه الأحكام المسبقة على ذهنه وتعميه. وعلى ذلك فإنّ كليهما يهذي؛ الأوّل بدون العقل، والثاني بالعقل»[2].

وقبل أن نخوض مع سبينوزا في مناقشة أولئك الذين يخلطون بين العقل والوحي، ويدأبون على تطويع أحدهما للآخر، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ إقصاء سبينوزا للعقل وللمعرفة العقلية من دائرة «الدّين الحقّ» إنّما ذلك يمثّل قطب الرحى لذوده المستمر، ودفاعه المستميت عن حرّية التفكير. بمعنى أنّ إخراج

---

(1) سبينوزا: «أي أنّ الوحي وحده دون العقل يعلّمنا أنه يكفي للخلاص، وبعبارة أخرى للنعيم، أن يتمّ بتطبيقنا أحكام المشيئة الإلهية بوصفها قوانين وأوامر مفروضة، وأنه ليس من الضروري تصوّرها كحقائق أزلية. وقد برهنت على ذلك في الفصل الرابع» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل 15، هامش في أسفل الصفحة 365).

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس عشر، الفقرة الأولى.



العقل من دائرة الدّين، حيث لا دور له يلعبه، ولا مجال له للنموّ والتفتّق؛ إذ ما يطلبه الدّين هو الطاعة لا غير، إنّما هي فرصة؛ بل هي حيلة، إن جاز التعبير هكذا، لكي يجد العقل نفسه حرّاً طليقاً كيْما يفكّر ويتفلسف دونما قيود.

أمّا إذا اعتبرنا أولئك الذين لا يفرّقون بين مجالي الدّين والعقل، ويرون أنّ على اللاهوت أن يكون في خدمة العقل، فإنّ كلّ ما يقومون به هو الملاءمة بين **الكتاب المقدس** وبين تعاليم أفلاطون، ولا سيّما أرسطو، فيستغلّون ما للدّين من سلطة على المؤمنين كي يفرضوا آراءهم الفلسفية وتصوّراتهم الشخصية، معادين هكذا الفكر الحرّ، مكفّرين لكلّ خروج عن التقاليد الفكرية المألوفة. إنّهم ينطلقون، وعلى رأسهم ابن ميمون، من قداسة **الكتاب** المنزّل، ويؤكّدون احتواءه لمذهب فلسفيّ، ويزعمون أنّ هذا المذهب هو مذهبهم؛ فيكفّرون كلّ من لا ينحو منحاهم ولا يفكّر مثلهم، ويزرعون بذور الانشقاق والفتنة.

وهكذا نفهم لماذا رأى سبينوزا أن يعود إلى **الكتاب المقدّس** نفسه لإثبات خلوّه من كلّ فكر فلسفي ومن كلّ غاية معرفية، ولحصر دوره في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وفي ترسيخ مبادئ الإحسان والعدل بين النّاس، مع الحكم عليهم بالنظر إلى ما يأتونه من أعمال، لا بالنظر إلى آرائهم وتخميناتهم الشخصية. إنّ التمييز، إلى حدّ الفصل، بين مجالي العقل واللاهوت هو ما يسمح بالدفاع عن الحقّ في التأمّل والتفلسف الحرّ بما هو الشرط المحقّق لمتعة الفهم، وللمعرفة السليمة الصحيحة التي تمثّل طريقاً آخر للخلاص. لكن يبقى الطريق الأمثل للخلاص بالنسبة إلى السواد الأعظم؛ إذ لا يجرؤون أو لا يقدرون على توخّي طريق سبينوزا العسير الوعر[1]، إنّما هو **الكتاب**، فهو لا يخاطب العقل بقدر ما يخاطب الإحساس والشعور، وهو لا يدعو إلى الفهم بقدر ما يحضّ على الطاعة.

(1) «كلّ ما يكون ممتازاً يكون صعب المنال...» (سبينوزا، علم الأخلاق، الباب الخامس، حاشية القضية 42، وهي آخر عبارة تختم الكتاب).



لكن إذا كان سبينوزا يرفض ما أقدم عليه ابن ميمون من تطويع للدّين والكتاب إلى العقل، وإذا كان لا يريد أن يرى في الدّين خطاباً عقليّاً، ولا في تعاليمه أكثر من قواعد للسلوك لا يستوجب فهمها عُمق التفكير والنظر، إلّا أنّه يؤكّد، مع ذلك، الدّور الخطير الذي ينبغي أن يلعبه العقل في تفسير **الكتاب المقدس**، لغاية تشذيبه ممّا علق به من تشويهات عبر الأيادي التي تناقلته على مدى عصور. وعليه، هو يقف بشدّة ضدّ يهوذا الفخّار مثلاً[1]؛ إذ حرم العقل من كلّ تأويل للكتب المقدسة، مهما بدا فيها من تناقضات وشبهات واحتمالات وقف ضدّه؛ إذ كيف «يحاول رجل وُهب نعمة العقل أن يهدم العقل؟ (...) لذلك فإنّي لا أستطيع أن أكتم دهشتي البالغة عندما أجد أحداً يريد إخضاع العقل، هذه الهبة العليا، وهذا النّور الإلهي، لحرفٍ مائتٍ استطاع الفساد الإنساني تحريفه، وعندما أجد أحداً يعتقد أنّه لا يرتكب جرماً حين يحطّ من شأن العقل، وهو الوثيقة التي تشهد بحقّ على كلام الله، ويتّهمه بالفساد والعمى والسقوط، على حين أنّه يجعل من الحرف المائت وصورة كلام الله صنماً معبوداً، ومن ثمّ يعتقد أنّ أشنع الجرائم هو وصف هذا الحرف بالصفات السابقة. وهكذا يظنّ المرء نفسه تقيّاً حين يبدي ارتيابه في العقل والحكم السليم، ويرى أنّ الفسوق إنما يكمن في إبداء أقلّ قدر من الشك فيمن نقلوا لنا الكتب المقدسة. ولكن ما أبعد ذلك عن التقوى! إنّه هو الخبل المحض! وإنّي لأتساءل: ما هذا القلق الذي استولى عليهم؟ ماذا

(1) «ولقد كان أول من ادّعى، من بين الفريسيين، وجوب إخضاع الكتاب للعقل هو ابن ميمون (...). ومع ما يكنّ الفريسيون لهذا المؤلف من احترام بالغ، فإنّ جمهورهم خالفه في هذا الموضوع، واتبع رأي يهوذا الفخار الذي أراد أن يتجنب خطأ ابن ميمون فوقع في الخطأ المضاد، وهو ضرورة نزول العقل على حكم الكتاب وخضوعه له كلّية. فقد رأى أنه لا ينبغي تفسير أيّ فقرة من الكتاب تفسيراً مجازياً (كما يفعل بعضهم) بدعوى أنّ المعنى الحرفي مناقض للعقل؛ بل إنّ هذا التفسير لا يجوز إلا حين يتناقض هذا المعنى مع الكتاب ذاته؛ أي مع العقائد التي يدعو إليها بوضوح» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس عشر، ص355-356).



يخافون؟ هل يلزم للدفاع عن الدّين والإيمان أن يبذل النّاس جهدهم من أجل الجهل بكلّ شيء، وأن يغلّوا عقولهم نهائياً؟»[1].

ومن خلال موقفه من يهوذا الفخّار، يمتدّ نقد سبينوزا إلى كلّ أولئك الذين يزعمون إنقاذ العقيدة بمجرّد ازدرائهم للعقل والتشكيك فيه. إنّ الارتياب بالعقل، إذا أحلّ بالدّين، قد يشكّل خطراً أعظم من شدّة الوثوق به. فاللّاهوتيون، إذ يدحضون العقل وينفون عنه كلّ قيمة، ينزعون من الإنسان ما يجعل منه إنساناً ويميّزه عن الحيوان؛ أي ينزعون منه القدرة على تمييز الحقّ من الباطل، كما لو كان من شروط الإيمان ألّا يستخدم المؤمن عقله، ولا يُعمل رأيه. وعليه، «فلا عجب إن لم يبقَ من الدّين الأصلي إلّا العبادة الخارجية، وهي عند العامة أقرب إلى التملّق منها إلى عبادة الله؛ إذ لم يعد الإيمان إلّا تصديقاً أعمى بأوهام متعصّبة، وأية أوهام متعصّبة؟ إنها أوهام أولئك الذين يحطّون العقلاء إلى مستوى البهائم؛ لأنها تمنع ممارسة الحكم، وتعوق التمييز بين الخطأ والصواب، وتبدو كأنّها وُضعت خاصّةً لإطفاء نور العقل»[2].

فلا بدّ، إذاً، من تجاوز كلتا النزعتين: نزعة ابن ميمون العقلية؛ إذ تسعى إلى تطويع **الكتاب** إلى العقل، ونزعة يهوذا الفخار؛ إذ تروم تطويع العقل إلى **الكتاب المقدس**.

ولكن إذا كان الأمر كذلك، فهل يفقد العقل كلّ دور في التعاطي مع النّصوص المقدّسة؟ وهلّا يتناقض سبينوزا مع نفسه عندما يدعو من جهة إلى الفصل بين مجالي العقل واللّاهوت فصلاً قطعيّاً، ثمّ يدعو، من جهة ثانية، إلى تأويل الكتاب المقدّس بالكتاب المقدّس ذاته، وإلى استخدام قدرتنا على الحكم في التعاطي مع تعاليمه[3].

---

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس عشر، ص357-358.

(2) المصدر نفسه، المقدّمة، ص113.

(3) «صحيح أنّه يجب تفسير الكتاب بالكتاب ما دمنا نجد صعوبة في الاهتداء إلى معنى =

ما من شكّ في أنّ سبينوزا على بيّنة من هذه الصعوبة؛ إذ قال في إشارة إليها، بعد أن ذكّر أنّ «للعقل مملكة الحقيقة والحكمة... وللّاهوت مملكة التقوى والخضوع (...)، وأنّه لا ينبغي أن يخضع الكتاب للعقل ولا العقل للكتاب». وحتى لا يصبح علم اللاهوت جزءاً من الفلسفة، قال: «رَدّي على ذلك هو أنّي أوافق تماماً على أنّه يستحيل كشف العقيدة الأساسية للّاهوت بالنّور الطبيعي، أو على الأقل لم يبرهن أحد على ذلك مطلقاً (...)، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نبرّر قبولنا لهذه العقيدة الموحى بها، بحيث يكون لدينا بشأنها يقين *أخلاقي على الأقل*»[1].

وبناءً عليه، يبدو من الممكن تجاوز الصعوبة بالنظر إلى التمييز الذي أقامه سبينوزا هاهنا بين اليقين العقلي واليقين الأخلاقي؛ فالعقل إنّما يرتع داخل مملكة الفلسفة، بينما يرضى اللّاهوت باليقين الأخلاقي؛ «لأننا لا نستطيع أن ندّعي بشأنها (العقيدة) يقيناً أعظم ممّا وصل إليه الأنبياء أنفسهم عندما تلقّوا الوحي»[2].

أمّا عن الدور الذي يمنحه سبينوزا للعقل في تأويل **الكتاب المقدّس**، فينبغي أن نفهمه بالنظر إلى المعنى الواسع الذي يكتسيه العقل في **(الرسالة اللاهوتية السياسية)** إذا قورن بمعناه الدقيق الضيّق في كتاب **(علم الأخلاق)**؛ فالعقل عند مؤلّف **(علم الأخلاق)** هو نظام الأفكار التامّة الصحيحة؛ أي أنّه عين المعرفة الحقّة الصحيحة[3]؛ بل هو جزء من الطبيعة إذا ما اعتبرنا أنّ الإنسان جزء منها، وأنّ الفهم التامّ لديه هو جزء من الفهم الإلهي

= النصوص وفكر الأنبياء، ولكن ما إن نجد المعنى الصحيح حتى يجب أن نستخدم قدرتنا على الحكم، وأن نعمل عقلنا حتى يمكننا الموافقة على هذا الفكر» (سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس عشر، ص357).

(1) المصدر نفسه، ص360-362 (الإبراز منّا).

(2) المصدر نفسه، ص372.

(3) انظر: علم الأخلاق، الباب الثاني، من القضية 41 إلى القضية 44 وما بعدها.



اللّامحدود، وأنّه حال من بين الأحوال الأزلية المباشرة لصفة *الفكر*[1]. أمّا في **(الرسالة اللاهوتية السياسية)**، وهي رسالة نقدية جدلية، حيث لا يرمي سبينوزا إلى عرض مذهبه الفلسفي بقدر ما يتوجّه بالخطاب إلى أناس مؤمنين يتحدثون بلغة عموم النّاس، ويتأثرون بلغة اللاهوتيين، فإنّ العقل يتّخذ معنى واسعاً؛ إذ يصبح المقصود به الصواب والحصافة والفكر السليم، في مقابل البلاهة والغباوة والفكر البليد[2].

ومن ثمّ، لئن كان العقل، بما يوافره من «يقين رياضي» هو عربون الصّدق وعلامة الحقيقة، وإذا كان يتعذّر «البرهنة على العقيدة الأساسية التي يقوم عليها اللّاهوت كلّه والكتاب ببرهان رياضي، فإنّ قبولنا لها أمر مشروع إلى أبعد حدّ (...)، وإنّ من خطل الرأي رفضها، لا لشيء إلّا لاستحالة البرهنة عليها رياضيّاً»[3].

فالعقل، إذاً، هو في مجال الفلسفة والعلم القدرة على المعرفة البرهانية،

---

(1) يتألّف الجوهر اللّامحدود (الله أو الطبيعة) من عدد لا محدود من الصفات اللّامحدودة، لا نعرف منها سوى صفتين اثنتين هما الفكر والامتداد، ولكل صفة عدد لا محدود من الأحوال المباشرة أو غير المباشرة، وما الإنسان بعقله إلا حال من أحوال صفة الفكر، وببدنه إلا حال من أحوال صفة الامتداد (راجع في هذا الصدد علم الأخلاق، الباب الأوّل).

(2) لقد لاحظ سيلفان زاك أنّ سبينوزا، «عندما يتحدث عن العقل بالمعنى الدقيق لكتاب الإيتيقا يربطه *بالفلسفة*، وعندما يتحدث عن *العقل* المؤوّل للكتاب المقدس يربطه بلفظ *الحُكم*» (انظر كتابه سبينوزا وتأويل الكتاب المقدس، باللغة الفرنسية، دار PUF للنشر، باريس، 1965م، ص130). ويمكن أن نستشهد بجملة لسبينوزا قال فيها: «صحيح أنه يجب تفسير الكتاب بالكتاب ما دمنا نجد صعوبة في الاهتداء إلى معنى النصوص وفكر الأنبياء، ولكن ما إن نجد المعنى الصحيح حتى يجب أن نستخدم قدرتنا على الحُكم...» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس عشر، ص367 من الترجمة العربية المذكورة سابقاً).

(3) رسالة في اللاهوت والسياسة، المعطيات السابقة نفسها، ص363.



وهو في مجال الدّين ميزة الفكر المستنير الذي يفرّق بين الصّادق والكاذب، والممكن والمحال، والمعقول واللّامعقول، دون أن يكون قادراً دائماً على استجلاء كلّ ذلك وتبريره. وبهذا المعنى الأخير، لا يبقى العقل حكراً على أحد؛ بل يكون شائعاً عند كلّ النّاس؛ فإذا كان يتعذّر عليه أن يدرك الحقائق العقلية الصارمة من نوع القضايا الهندسية الإقليدية[1]، فإنّه بوسعه أن يدرك الأمور المألوفة المتعلقة، مثلاً، بالمؤسسات الحقوقية والاجتماعية والأخلاقية، مع أنّه لا يدرك وجوبها وعلّة وجودها[2].

لكن مع أنّ العقل، بالمعنى الفلسفي الضيّق، يبقى حكراً على فئة معيّنة، بينما يكون العقل بالمعنى الواسع (بما هو صواب الرأي وسداد الحكم) شاملاً لكلّ النّاس، فإنّ هؤلاء، على ما يبدو، لا يأتمرون به إلّا نادراً، وإلّا ما وقعوا في الخرافة والهذيان، وما صدّقوا بالأباطيل والأوهام: «ولكنّنا كثيراً ما نراهم وقد وقعوا في مأزق يبلغ من الحرج حدّاً لا يستطيعون معه خلاصاً، ولمّا كانوا يتقلّبون، بلا هوادة، بين الخوف والرجاء، لحرصهم الشديد على النّعم الزائلة التي يجلبها القدر، فإنهم يميلون دائماً أشدّ الميل إلى التصديق

(1) وهي حقائق لا يتطلّب فهمها تأويلاً للنّصوص، ولا العودة إلى الظروف الشاهدة على ظهورها.

(2) سبينوزا: «لا أعني بالأشياء التي يمكن إدراكها الأشياء التي يمكن البرهنة عليها بدقّة فحسب؛ بل أعني أيضاً الأشياء التي تعوّدنا إدراكها بيقين خلقي وفهمها دون أن تثير فينا الدهشة، حتى ولو لم يمكن البرهنة عليها؛ إذ يستطيع أوّل القادمين إدراك قضايا إقليدس قبل البرهنة عليها. كذلك أقصد بالأشياء التي يمكن إدراكها والواضحة؛ القصص، سواء ما يتعلق منها بالمستقبل أم الماضي عندما لا تتعدّى البرهنة حدود التصديق الإنساني، وكذلك مواد القانون والنظم والعادات، مع أنّه لا يمكن البرهنة رياضياً على هذه الأمور. وأعني بالأشياء التي لا يمكن إدراكها تلك التي يعبّر عنها بطريقة غامضة، والروايات التي تبدو أنها تتجاوز حدود التصديق مع تطبيق منهجنا، تسمح لنا الدراسة بإدراك معنى بعض هذه الأشياء كما قصد إليه المؤلف» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، هامش بأسفل الصفحة 248).



الساذج؛ فإذا ساورهم الشك في شيء، حرّكهم أقلّ دافع إلى هذا الجانب أو ذاك، ولا سيّما عندما يكون الدافع لهم هو الخوف أو الرجاء. أمّا في لحظات الثقة بالنفس، فيركبهم الزّهو والغرور، وهذا أمر لا يجهله أحد (...). في مثل هذه الظروف يكون أشدّ النّاس اقتناعاً بمثل هذه الخرافات هم أكثر رغبةً في الحصول على النّعم الزائلة. ولمّا كانوا في وقت الخطر لا يجدون من أنفسهم عوْناً، فإنّهم يطلبون العون الإلهي بصلواتهم ودموعهم كما تفعل النّساء، ويعلنون أنّ العقل أعمى (...)، ويرون أنّ الحكمة الإنسانية غرور، وهم في مقابل ذلك يعدّون هذيان الخيال والأحلام، وكلّ بلاهة صبيانية، إجابات إلهية؛ بل ويظنّون أنّ الله يبتعد عن الحكماء»[1].

الجهل والخوف هما مصدر الفكر الخرافي[2]، وفي الفكر الخرافي ترتع الأكاذيب والأباطيل التي يستخدمها بعضهم للسيطرة على النّفوس. ولقد بيّن كوينتوس كوريتوس (الكتاب الرابع، الفصل العاشر) أنّ الخرافة هي أكثر الوسائل فاعلية لحكم العامّة؛ ولذلك كان من السهل باسم الدّين دفع العامّة تارةً إلى عبادة الملوك كأنّهم آلهة، ودفعهم تارةً أخرى إلى كراهيتهم ومعاملتهم وكأنّهم طامّة كبرى على الجنس البشري (...)، حيث يناضلون من أجل عبوديتهم، وكأنّ فيها خلاصهم»[3].

يدعو سبينوزا، في سبيل القضاء على الفكر الخرافي وتجنّب الوقوع في شباك اللاهوتيين، إلى إعمال العقل والتحلّي بالحسّ النقدي، ولا سيّما في

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدّمة، ص109- 110.

(2) «فالخوف إذاً هو السبب في وجود الخرافة وفي الإبقاء عليها وتقويتها (...) وهناك أمثلة كثيرة توضّح هذا الشيء نفسه، وهو استسلام النّاس للخرافات ما دام الخوف ينتابهم، ويتوجهون بعبادتهم التي لا طائل وراءها إلى أشباح وإلى متاهات خيالية لنفس حزينة خائفة. وأخيراً فإنّ سلطان العرّافين لم يمتد إلى الجمهور، ولم يخشهم الملوك إلا في أسوأ الظروف التي تمرّ بها الدولة» (رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدّمة، ص110).

(3) رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدّمة، ص111- 112.



قراءة النصوص المقدسة، حيث ينبغي تمييز كلام الله الحق ممّا أُلحق به من تحريف على يد عددٍ من الماكرين الجشعين صدّقهم عددٌ من الأغبياء المتقاعسين. كتب **لوكاس** عن سيرة سبينوزا وأفكاره فنسب إليه هذا القول: «التقاعس والغطرسة هما أكبر عيوب النّاس وأكثرها انتشاراً؛ فبعضهم يتمرغون بدناءة في الجهل العفن، ولا يتجاوزون مستوى البهائم، وبعضهم يتسلّطون على أصحاب العقول البسيطة بما يقدّمون لهم من تكهّنات وأباطيل. ذاك هو مصدر المعتقدات المنافية للعقل التي يتبجّح بها النّاس، ما يفرّق بعضهم عن بعض، وما يقف مباشرةً ضدّ الهدف الذي رسمته الطبيعة، ألا وهو أن تجعلهم متجانسين كالإخوة من أمٍّ واحدة»[1]. فلا بدّ، إذاً، من محاربة التقاعس والغطرسة لدى عموم النّاس، ولكن أوّلاً لدى اللّاهوتيين المتشكّكين في قيمة العقل، كما لدى اللّاهوتيين الدغمائيين الذين يعنّفون النصّ الدّيني ويطوّعونه للعقل. ولهذا يجعل سبينوزا من العقل مرادفاً للفكر السليم الحرّ في تعامله مع النصوص المقدّسة، حيث تكون له وظيفة نقدية وجدلية تتمثل أساساً في محاربة الخرافات والأحكام المسبقة. ولعلّ الأسّ الأوّل لكلّ فكر خرافي، ولكلّ الأحكام المسبقة، إنّما هو شدّة التعلّق، إلى حدّ العبادة، بالعُرف والسنّة والتقليد.

لكن ما المقصود بالسنّة والتقليد[2]؟ بل بالأحرى، أيّ نوع من العرف والسنّة والتقليد يرفضه فيلسوفنا؟

فإذا كان المقصود هي المعرفة السمعيّة[3]، فهذه المعرفة، وإن كانت غير

---

(1) انظر حياة سبينوزا، بقلم لوكاس (Lucas)، نقله إلى الفرنسية إميل سيسي: (Emile Saisset)، 1842، الرابط الإلكتروني:
http://fr.wikisource.org/wiki/Vie_de_Spinoza

(2) نواكب هنا التحليل الجيّد لـ: سيلفان زاك، في الصفحة 131 وما يليها من كتابه المذكور سابقاً.

(3) يميّز سبينوزا في رسالة (في إصلاح العقل) بين أربعة أنواع من المعرفة؛ المعرفة التي =

علميّة، إلّا أنّها ليست هي المقصودة بالذات؛ إذ قد تكون أحياناً ضرورية، ولا مندوحة عنها؛ لكونها تقدّم لنا جملة من المعارف المفيدة في الحياة، كتاريخ ميلادنا ومكانه وأصلنا، وكلّ المعلومات التي تحصّل عليها أسلافنا بالروايات أو بالتجارب العرضية، فضلاً عمّا للمعرفة السمعية من إيجابيات في التربية والتعليم[1].

وإذا كان المقصود هو التاريخ؛ إذ يقوم على الشهادات والروايات، فإنّ سبينوزا لا يرفضه هو الآخر؛ لأنّ أهمّ الروايات الواردة في **الكتاب**، إذا استثنينا منها الروايات المشبوهة واللّامعقولة، إنّما هي تعبّر في رأي سبينوزا عن سنن وتقاليد يجوز التصديق بها، وإلّا فكيف نفسّر انتشارها وتناقلها وبقاءها عبر العصور: «ففي استطاعتنا، إذاً، أن نستنتج عن حقّ أنّ القانون الإلهي الشامل، الذي علّمه الكتاب، قد وصل إلينا كاملاً دون أيّ تحريف. وبالإضافة إلى ذلك، هناك بعض الموضوعات الأخرى التي لا يمكن الشك فيها؛ لأنّ لدينا عنها تراثاً جديراً بالثقة، مثل جوهر روايات الكتاب؛ لأنها تروي وقائع معروفة ومشهورة لدى الجميع. فقد اعتاد العامة من اليهود تذكّر وقائع التاريخ الوطني عن طريق إنشاد المزامير، وكذلك عرف النّاس في أنحاء الإمبراطورية الرومانية كافة جوهر أفعال المسيح وآلامه، فلا يمكننا أن نظنّ أنّ الخَلف قد نقل إلينا جوهر هذا التاريخ على غير ما تلقّاه إلّا إذا افترضنا

= تصلنا عن طريق السمع، والمعرفة المكتسبة بالتجربة العرضية المبهمة، والمعرفة العقلية البرهانية، والمعرفة الحدسية (راجع رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010م، من الفقرة 10 إلى الفقرة 16.

(1) «يمكن معاينة الحبّ من النوع الأوّل لدى الأبناء في علاقتهم بآبائهم؛ إذ يكفي أن يصف الآباء شيئاً ما بأنّه حسن حتى يميل إليه الأبناء دونما رويّة؛ كما يمكن مشاهدته أيضاً لدى أولئك الذين يضحّون بحياتهم في سبيل الوطن؛ وكذلك أخيراً عند كلّ أولئك الذين يعشقون شيئاً لمجرّد ما وصلهم عنه من الأخبار». (سبينوزا، رسالة موجزة، الباب الثاني، الفصل الثالث، الفقرة 5).



تواطؤ السواد الأعظم من الجنس البشري، وهذا أمر بعيد عن التصديق. إذاً، فلم يكن من الممكن أن تقع التغييرات والأخطاء إلّا فيما بقي من الأمور، أعني في واحدة أو أخرى من ملابسات الرواية أو النبوّة التي تفيد في حثّ الشعب على التقوى أو في هذه المعجزة أو تلك، والتي تقدّم لبعث الارتباك في عقول الفلاسفة، أو في الموضوعات التأمّلية التي أدخلتها الفرق المتنازعة في الدّين، حتى يتسنّى لكلّ فرقة إيجاد ضمان من السلطة الإلهية لبدَعها، ولكن لا يهمّ كثيراً للحصول على الخلاص أن تكون هذه الأمور قد زُيّفت أم لا»[1].

يبدو، إذاً، أنّ العقل لا يرفض السنّة والتقليد رفضاً قطعيّاً، على شرط أن يكون له دور فيهما، وأن يخضعهما لحريّة الحكم والتفكير؛ إذ من غير المعقول أن نسلّم بالتقاليد والسنن دونما فحص وتثبّت وإعمال للعقل، مثلما يجري لدى كلّ الأرثوذكسيين[2] في مختلف الكنائس التي ينتمون إليها؛ فالسنن والتقاليد غالباً ما تكون مختلفة إلى حدّ التنافر، كالتنافر الموجود، مثلاً، بين «الفريسيين»[3] و«البابَويين»[4]، بينما يزعمون جميعاً اتّباع السلف الصالح، واحترام السّنن الصحيحة. زيادةً على ذلك، وعلى الرغم ممّا قاله سبينوزا عن

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل 12، ص336. كتب سبينوزا في سياق كهذا، في الفصل السادس من الرسالة ذاتها (ص. 223) فقال: «لا شكّ إذاً في أنّ كلّ ما يرويه الكتاب قد حدث بالفعل. ومع ذلك فقد نسبت هذه الحوادث إلى الله؛ لأنّ الكتاب، كما بيّنا من قبل، لا يرمي إلى التعريف بالأشياء عن طريق عللها الطبيعية؛ بل إنّ كلّ ما يرمي إليه هو أن يحكي أشياء يمكنها أن تحتلّ في الخيال مكانة خاصّة، وبأسلوب كفيل بإثارة أكبر قدر من الإعجاب، ومن ثمّ بثّ الخشوع في نفوس العامة».

(2) الأرثوذكسيون (Orthodoxes) ينتمون إلى مختلف الكنائس المسيحية المنشقّة عن روما منذ سنة (1054م).

(3) الفريسيون (Pharisiens) طائفة يهودية ظهرت في القرن الثاني قبل المسيح، ولعبت دوراً دينيّاً وسياسياً مهمّاً.

(4) البابويون (Papistes) اسم يطلق على الكاثوليك الرومانيين.



صِدق السّنن المتوارثة عبر الأجيال، بعدما دعا إلى التمييز بين الروايات الأساسية الحاصلة على الإجماع والروايات المشبوهة وغير المعقولة المتعلّقة بما قد يثير الدّهشة لدى المؤمنين فحسب، ويستحثّهم أكثر على الخشوع والعبادة؛ هو يرى أنّ التوافق بين الأجيال المتعاقبة ليس كافياً للتصديق بما توارثته؛ بمعنى أنّ الإجماع وحده لا يمكن أن يكون معياراً للحقيقة. كتب سبينوزا إلى أحد مراسليه فقال: «إنّ ما تضيفه عن ولاء عددٍ لا يحصى من النّاس ولاءً تامّاً للكنيسة، وعمّا تشهده هذه الأخيرة من استمرار لا ينقطع، إن هو إلّا حجّة يقدّمها *الفريسيون* أنفسهم؛ فهم ليسوا أقلّ ثقة بأنفسهم من أنصار **روما**، ويستندون إلى شهادات عشرات الآلاف ممّن ليسوا أقلّ إصراراً من أتباع **روما** على تأكيد صدق الروايات التي بلغت مسامعهم؛ وإنّهم يعودون بسلالتهم حتى **آدم**؛ كما يفخرون بصلفٍ بصمود كنيستهم حتى اليوم راسخةً لا تتزعزع، رغم عداوة المشركين والمسيحيين لها. إنّهم يستمدّون قوّتهم من تجذّر كنيستهم في الماضي العريق، ويصدعون بتلقّي شعائرهم من ربّهم مباشرةً، وأنّهم يحتفظون بكلام الله المنطوق، لا المكتوب»[1].

وأخيراً، إنّ ما يجعل الثقة بالسّنن والتقاليد لا ينبغي أن تكون ثقة عمياء هو أنّه لا أحد يمكنه أن يستمدّ من **الكتاب المقدّس** نفسه ما قد يفيد بأنّ بعض الكنائس أو المدارس، دون غيرها، هي المسؤولة عن حفظه ومنعه من كل تشويه.

بناءً على ما تقدّم، تتّضح أكثر وظيفة العقل في تعامله مع النصوص المقدّسة؛ إذ يبحث في مدى الانسجام بين الروايات، ولا سيّما بين التعاليم التي يحملها **الكتاب المقدس**. ومن المؤكّد، هناك تناقضات ضمن **الكتاب** بين روايات تتعلّق بالموضوع نفسه، منها، للذكر ليس للحصر، أنّ الإصحاحات (17 و18) من سفر صموئيل قد اقتُبست «من راوٍ آخر غير الذي أخذت عنه

(1) رسالة رقم 76، إلى ألبير بورغ.



روايته في الإصحاحات السابقة، وهذا الراوي الآخر يقدّم لتردّد داوود لأوّل مرّة على بلاط شاؤول تفسيراً مختلفاً كلّ الاختلاف عن تفسير الإصحاح (16)، فهو لا يعتقد أنّ شاؤول قد استدعى داوود اتّباعاً لنصيحة وزرائه (كما ذكر في الإصحاح 16)؛ بل يعتقد أنّ أبا داوود أرسله صدفةً إلى المعسكر عند إخوته، ثم عرفه شاؤول بانتصاره على الفلسطيني جلياث، وبعد ذلك بقي في بلاط هذا الملك»[1]، ومنها كذلك أنّ كلّ ما رُوي في الإصحاح (13) يتضارب مع ما تقدّم عليه؛ «إذ يروي لنا عند نهاية الإصحاح (8) أنّ العبرانيين هزموا الفلسطينيين هزيمة بلغت من الشدّة حدّاً لم يعودوا معه يجرؤون على عبور إسرائيل طوال حياة صموئيل، وفي الإصحاح (13) غزا الفلسطينيون العبرانيين (أيّام صموئيل)، وجلبوا لهم من البؤس الشديد والفقر المدقع ما جعلهم يظلّون دون أسلحة، ودون أية وسيلة تصنعها. وإنها لمحاولة مضنية حقّاً أن يوفّق الإنسان بين جميع هذه القصص الموجودة في سفر صموئيل الأوّل، بحيث تبدو وكأنّ مؤرّخاً واحداً هو الذي كتبها ورتّبها»[2].

ويذكر سبينوزا في فصول مختلفة، ولا سيّما في الفصل التاسع من **(رسالة في اللاهوت والسياسة)** عدداً كبيراً من التناقضات لا يتّسع المجال هنا لتكرارها، مندّداً بالمحاولات اليائسة التي قام بها بعضهم لرفعها أو تبريرها بعرضهم لشروح متحذلقة وغير منطقية مفسِدة للّغة وللمعنى؛ بينما كان من الأجدى، في اعتقاد سبينوزا، معاينة مواطن التناقض والاختلاف، ثمّ الإقرار بأنّ الروايات المتضاربة إنّما تعود إلى مؤلّفين مختلفين، وجُمّعت قبل أن يقع فحصها وترتيبها على نحو ما ينبغي[3].

---

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل التاسع، ص280.

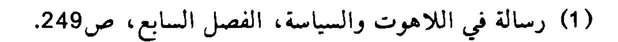
(2) المصدر نفسه، ص286.

(3) «فيجب إذاً أن نسلّم بأنّ هذه الروايات مجموعة من القصص مستمدّة من مؤلفين عديدين، ثمّ جُمعت قبل ترتيبها وفحصها» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل التاسع، ص287).



وعلاوة على هذه التناقضات يحفل **الكتاب المقدّس** بالصّور التشبيهية للذّات الإلهية، منها أنّ الله هبط إلى جبل سيناء، وأنّه يقطن في السماء، وأنّه من طبيعة النّار، وما إلى ذلك من التشبيهات، لكن يوجد في نصوص أخرى أنّ الله ليس مرئيّاً، وأنّه لا يوجد في مكان، وما إلى ذلك من التنزيه الذي، وإن اعتمده الأحبار لاستبعاد ما لا يليق بالإله من الصفات، إلّا أنّه فتح الباب لشروح مجازية متمحّكة لا تقنع كثيراً. ولعلّه كان من الأجدى، في رأي سبينوزا، الإقرار بأنّ **الكتاب**، إذ نُزّل للعباد جميعاً، إنّما جاء موائماً للعقول بمختلف درجاتها؛ ولذا كان لا بدّ من مخاطبتها باعتماد الصّور والخيالات التي تحمل على ممارسة الفضيلة؛ إذ ليس المطلوب معرفة الطبيعة الإلهية على حقيقتها، وإنّما المطلوب معرفة التعاليم الإلهية وإطاعتها. وتبقى معرفة هذه التعاليم أمراً سهلاً وفي متناول الجميع؛ لأنّها جاءت في غاية البساطة، ولأنّه «يتمّ التعبير عن التعاليم المتعلقة بالتقوى الحقّة بأكثر الكلمات تداولاً؛ لأنها شائعة للغاية بين النّاس، ولأنها يسيرة جدّاً ويسهل فهمها. وفضلاً عن ذلك، لمّا كان الخلاص الحقيقي والسعادة الروحية يكمنان في طمأنينة النّفس، وكنّا لا نجد الطمأنينة الحقيقية إلّا فيما نعلمه بوضوح تام، فمن الواضح أننا نستطيع أن ندرك عن يقين فكر الكتاب فيما يتعلق بالأمور الجوهرية للخلاص، والضرورية للسعادة الروحية»[1].

ومع هذا كلّه، يوجد إشكال؛ إذ لئن كانت تعاليم **الكتاب** ووصاياه الأخلاقية العامّة (الإيثار والمحبّة والإحسان والعدل والصّدق والإخلاص... إلخ) صالحة دائماً، ويقبلها الجميع في كلّ الظروف، فإنّه توجد فيه وصايا أخلاقية جزئية تتعلّق ببعض الممارسات اليومية العينية، وبأوضاع ومواقف دقيقة قد يصعب أحياناً فهم أغراضها والموافقة عليها، ولا سيّما إذا كانت هذه الوصايا متضاربة أحياناً فيما بينها. من ذلك مثلاً: دعوة المسيح إلى أن نقدّم خدّنا الأيسر إلى من صفعنا على الأيمن، وهو ما يتناقض مع قانون


(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص249.



القصاص (La loi du Talion) الذي أقرّه النبيّ موسى. تبدو وصيّة المسيح غريبة؛ بل مزعجة ومنافية للعقل؛ فهل يُفهم من ذلك أنّ وصايا **الكتاب** الأخلاقية متضاربة فيما بينها، وتدعو إلى ما يرفضه العقل عموماً؟

لعلّ منهج النّقد التاريخي في تأويل **الكتاب المقدّس**، الذي سنتناوله بأكثر إسهاب في الفصل الموالي، هو ما يسمح بحلّ مثل هذه الصعوبات، إذا تساءلنا عن المتحدّث وعن المستمع وعن الظروف الاجتماعية والسياسية والزمنية التي حفّت بالحدث؛ فالمسيح، إذ أوصى بعدم مقاومة العنف، إنّما كانت غايته الأولى أن يصلح النّفوس ويستحثّها على الإيثار والمحبّة، حيث يتغلّب الحبّ على الكره، والسماحة على العنف. أمّا موسى، فقد كان مشرّعاً للقوانين، وكان همّه الأوّل هو سياسة الدولة والمجتمع، ولئن شرّع لقانون القصاص، فإنّ غايته لم تكن أن يشرّع لعامّة النّاس كي يثأروا لأنفسهم بقدر ما كانت هي الذّود عن الحقّ وحماية القوانين. فالقبول بالظلم، مهما كان مأتاه، إنّما هو ضرب للحقّ، ويشكّل خطراً على السّلم الاجتماعي. وهكذا، لقد جاء المسيح مُصلحاً للقلوب، بينما جاء موسى مشرّعاً للدولة.

لكن لم يكن همّ سبينوزا أن يرفع الصعوبات، ويوفّق بين مختلف نصوص **الكتاب**؛ لأنّه ليس فقيهاً؛ بل فيلسوفاً ينظر إلى **الكتاب المقدّس** في كلّيته دونما تفضيل لأحد أجزائه، غايته في ذلك أن يستخلص مبادئ ما يُطلق عليه اسم «الديانة الكلّية». فاللّاهوت عنده ليس الرّبوبية؛ أي البحث في الذات الإلهية وصفاتها وعلاقاتها بالعالم والإنسان، وإنّما هو «على وجه التحديد الوحي، من حيث إنّه يشير إلى الغاية التي قلنا: إنّ الكتاب يرمي إليها (أي بواعث الخضوع وطرقه؛ أي عقائد الإيمان الصحيح والتقوى الصادقة)؛ أي ما يمكن تسميته حقيقة بكلام الله، الذي لا ينحصر في عدد معيّن من الكتب»[1]. يكون اللّاهوت، بهذا المعنى، معقولاً دون أن يكون عقليّاً،

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس عشر، ص371.



باعتباره يقوم على **الكتاب المقدّس** وعلى الوحي، ولا يطمح إلى فهم العقائد الإيمانية وإدراك حقيقتها: فهو يطلب التقوى والطاعة، وليس المعرفة العقلية الصحيحة التي تبقى من مشمولات الفلسفة دون سواها: «للعقل مملكة الحقيقة والحكمة، وللّاهوت مملكة التقوى والخضوع (...) ولا يوحي (اللّاهوت) إلّا بالطاعة، ولا يريد أو يستطيع أن يفعل شيئاً مضادّاً للعقل؛ فهو يحدّد عقائد الإيمان على قدر ما تتطلّبه الطاعة، ويترك للعقل، الذي هو نور الفكر والذي دونه لا يرى إلّا أحلاماً وخيالات، مهمّة تحديد المعنى الدقيق الذي ينبغي أن تفهم به هذه العقائد بغية الوصول إلى حقيقتها»[1]. وعلى الرغم من أنّ سبينوزا يميّز بين دلالة اللّاهوت من جهة ودلالة العقل والفلسفة كما نرصدهما في كتاب (**علم الأخلاق**) من جهة أخرى[2]؛ فهو يحافظ للّاهوت، في (**الرسالة اللاهوتية السياسية**)، باعتباره ديانة كلّية، وبما هو يعبّر عن كلام الله الموحى، على طابع المعقولية، ما يخوّل لمؤلّف **الرسالة** بدحض ما علق بـ: **الكتاب المقدّس** من تناقضات، وحتّى برفض التعاليم الأخلاقية البسيطة التي يفهمها الجميع متى بَدَت غير معقولة؛ منها، مثلاً، عدم مقاومة العنف والظلم، وعرض الخدّ الأيسر إلى من صفعنا على الأيمن، ومنها العفو المشطّ الذي تكون استتباعاته وخيمة على الفرد والمجتمع؛ إذ فعلاً، كما عبّر سبينوزا «لنفترض، مثلاً، أنّ أحداً قد هاجمني، وأراد أن ينتزع منّي ردائي، فعندئذٍ يقضي الإحسان بأن أعطيه إيّاه؛ بل وأعطيه معطفي أيضاً، ولكن حين يحكم المرء على هذا الفعل بأنّه خطر على بقاء الدولة، يصبح من التقوى أن أقدّم السارق للعدالة، حتى وإن كان معرَّضاً للحكم عليه بالموت»[3]. وعليه، لا بدّ

---

(1) المصدر نفسه.

(2) راجع أعلاه الفرق بين العقل بما هو قوّة الفهم والقدرة على إدراك الحقيقة (في كتاب علم الأخلاق)، والعقل بما هو الفكر الراشد السويّ (في رسالة في اللاهوت والسياسة).

(3) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل التاسع عشر، ص425. ويواصل سبينوزا في السياق نفسه: «ألم يحظ مانليوس توركوتوس بإعجاب النّاس لأنّه فضّل مصلحة =

من إعمال العقل عندما نأتمر بـ**الكتاب المقدّس** حتى لا يكون إذعاننا لتعاليمه بدافع الضعف والجهل، ما قد يشكّل خطراً على كلٍّ من الفرد والجماعة[1]. ويجوز القول، مع سيلفان زاك[2]، إنّ ما دأب عليه سبينوزا، من خلال محاولته فهم **الكتاب المقدّس** وتأويله، إنّما هو تشذيب كلٍّ من **العهد القديم والعهد الجديد**، ممّا يتناقض مع العقل السليم، ويصدم الشعور العام. ونضيف بدورنا فنقول: إنّ ذلك كان في سبيل التأسيس *للاهوتٍ معقولٍ*، أو *ديانةٍ كلّيّةٍ* خالصة من الخرافات والأباطيل، وإذّاك من الخوف والخشية.

أمّا الوجه الآخر لمشروع سبينوزا، فهو يدعو للتأسيس لـ*ديانة فلسفية*، وذلك من منطلق التأويل العلمي **للكتاب المقدّس**. وعلى نحو ما تبيّن لنا أعلاه فإنّ نقد سبينوزا للفكر الخرافي، ومن ثم لكلّ الأساطير التي تنبني عليها الحضارات، لا ينتهي به إلى الحطّ من قيمة الدّين عموماً بقدر ما يقوده إلى اعتبارٍ آخر للدّين. هو الدّين الحقّ في منظوره؛ إذ يردّ إليه «كلّ الرغبات وكلّ الأفعال التي نكون نحن علّتها، من جهة امتلاكنا لفكرة الإله ومعرفتنا له»[3].

معنى ذلك أنّ معرفتنا بالله ينبغي أن تقطع مع المعرفة الخيالية التشبيهية

= الشعب على حبّه لابنه؟ وهذا يدلّ على أنّ مصلحة الشعب هي القانون الأسمى الذي ينبغي أن تخضع له كل التشريعات الإنسانية والإلهية! ولمّا كان من واجب السلطة العليا وحدها أن تحدد ما تقتضيه مصلحة الشعب وسلامة الدولة، وأن تتخذ الإجراءات التي تراها ضرورية لذلك، فإنّ هذه السلطة نفسها هي التي يقع على عاتقها تحديد الأفعال التي يعبّر بها الأفراد عن الإحسان للجار؛ أعني الأفعال التي يطيعون بها الله» (ص 426).

(1) قال سبينوزا في معنى قريب من هذا: «ينبغي على كلّ واحد أن يرضى بما لديه وأن يساعد غيره، لا بشفقة أنثوية، ولا بتحيّز أو بمعتقد باطل، وإنّما بتوجيه من العقل وحده؛ أي وفق ما تتطلّبه الظروف والأوضاع» (علم الأخلاق، الباب الثاني، حاشية القضية 49).

(2) انظر كتابه سبينوزا وتأويل الكتاب المقدس (بالفرنسية)، ص142.

(3) انظر علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية الأولى.



(الإله الغيور والغضوب... إلخ)، وأن تصبح معرفة عقلية لإلهٍ كلّه حياة ومحبّة. معنى ذلك أيضاً أنّه توجد ديانات هاذية باطلة وأخرى متعقّلة صادقة؛ فكيف يكون التّمييز بينها؟ ليس بمدى انطباق ما تقدّمه من علم ومعرفة مع مكتسبات العلوم الراهنة، وإنّما بمدى جودة وسلامة التعاليم الأخلاقية التي تنشرها، وبما تسمح به من حرّية النظر والتفكير.

ولمزيد تأكيد ضرورة التمييز بين الدّين الحق والدّين الباطل في سبيل تجاوز الفكر الخرافي والاطمئنان إلى رسالة الأنبياء السمحة، لا يفوتنا أن ننظر في ركنين رئيسين من الأركان المؤسسة لكلّ ديانة، هما **المعجزة والنبوّة**.

يتطرق سبينوزا إلى مفهوم النبوّة في الفصلين الأوّلين من (**رسالة في اللاهوت والسياسة**)، كما يتناوله في مراحل مختلفة من الرسالة ذاتها. ولا شكّ في أنّ النبوّة، في الديانات كلّها، هي أكثر ما يشدّ الجمهور وأكثر ما يؤثّر في معتقده.

الفكرة السائدة والتي يعلمها الجميع هي أنّ القرن السابع عشر هو قرن الحداثة الفكرية والعلمية، قرن العقل المفرط في عقلانيته، وقرن الفيزياء في طور بلوغها[1]. وباختصار، إنّه قرن المنهج القويم «لإحكام قيادة العقل، وللبحث عن الحقيقة في العلوم»[2].

---

(1) لم تعُد الفيزياء تُحيل على الإله بما هو مصدر الحركة؛ بل أصبح الجدل القائم يتعلّق بما إذا كان الإله مصدراً للحركة أم مصدراً للعناية؛ فالتقابل قد أضحى بين إله الفلاسفة «المعقلَن» وإله الإنجيل والكتب المقدّسة. إنّ إله الإنجيل وإله الأديان عموماً هو إله بشّر به الوحي، ولذا كان سؤال سبينوزا يتعلق بادئ ذي بدء بمسألة النبوّة والوحي. ولعلّ المنهج الجديد الذي قدّمه سبينوزا في تفسير الكتاب المقدّس، وطرحه حول حرّية التفكير، لم يُلفتا الانتباه في عصره، ولم يكونا محوراً رئيساً في خضمّ المجادلات اللاهوتية آنذاك أكثر ممّا قاله في تقييم الوحي والنبوّة أو في نقده للخوارق والمعجزات.

(2) من العنوان الكامل لكتاب ديكارت: مقال في المنهج:
(Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences).



لكن لا ينبغي أن يفوتنا أنّ هذا القرن قد كان أيضاً قرن الأنبياء الدجّالين، والساحرات المشعوذات، والعبادات الشيطانية، والتوقعات بقرب القيامة. صحيح أنّه قرن كبار العقلانيين، وأنّه شاهدٌ على مولد العقلانية الجديدة، لكنّه، إلى جانب ذلك، قرن الخرافة والتطيّر والمعتقدات الباطلة بأنواعها؛ ففي أمستردام نفسها، أيّام سبينوزا، هَمّ بعضهم بالإبحار إلى فلسطين بعد ما بلغهم عن عودة المسيح، ثم شرع بعضهم الآخر بضرب من الهذيان اللّاهوتي في تعليل اعتناقه لدين الإسلام. والغريب في الأمر أنّ الذين كانوا يتحمّسون لهذه الترّهات كانوا، في أحيان كثيرة، من خيرة القوم لا من سفلتهم ولا من الجهلاء. كانوا أحياناً من كبار الفيزيائيين؛ مهمومين، من جهة، بتقدّم العلم وتطوّراته، ومهووسين، من جهة أخرى، بنهاية الأزمنة ويوم القيامة[1]. كانوا يقرؤون حاضرهم ويتطلّعون إلى المستقبل من خلال تخمينات أنبياء دجالين أخذوا يتكاثرون في عصر سبينوزا، وكانت نبوّاتهم مرتبطة بحركات سياسية هدّامة؛ فكان لا بدّ من فضحهم ومن التمييز بينهم وبين أنبياء **التوراة والإنجيل**. وهذا ما دفع باللّاهوتيين إلى مراجعة **الكتاب المقدّس**، لغاية تأويل النصوص نفسها المتعلقة بعلامات النبوّة وبالأنبياء المزيَّفين، وبالخوارق الصادقة والخوارق الكاذبة... إلخ. إلّا أنّ التوافق لم يحصل أبداً بين فئةٍ جعلت من المعرفة النبويّة، أرقى المعارف وأجلّها وأخرى مقابلة لها اقتصرت على تكذيب زاعمي النبوّة واتّهامهم بالدّجل.

أمّا سبينوزا فلم يقف في أيّ صفٍّ؛ فهو لم يجعل من النبوّة معرفة عقلية

(1) على سبيل الذكر لا الحصر، كان من بينهم أحد الذين تراسل معهم سبينوزا، هنري ألدنبورغ، وهو سكرتير الأكادمية الملكية في لندن؛ ويمكن أن نذكر أيضاً الفيلسوف والعالم النابغة ليبنتز؛ إذ نجح في الانتماء إلى الجمعية الخيميائية (الوردة الصليبية)، بينما لم ينجح في ذلك ديكارت، رائد العقلانية الحديثة، على الرغم من كلّ محاولاته المتسترة. (يمكن في هذا المضمار مراجعة الكتاب القيّم جدّا لـ: إيفون بِلافال حول ليبنتز ناقداً ديكارت:


Yvon Belaval, Leibniz critique de Descartes, Paris, Gallimard, 1960).



راقية، كما أنّه لم ينعتها بالكذب والدّجل. فما هي النبوّة إذاً؟ هي وحيٌ يوحي به الله لفردٍ يختاره من بين النّاس، يتميّز عنهم بعلامة مميّزة تُظهر نبوّته، وبدأبه على فعل الخير وعلى العدل، ولا سيّما بحدّة مخيّلته وتوقّدها. ولقد رأى سبينوزا في شدّة خيال النبيّ، لا في تفوّقه العقلي، ما يميّزه عن الفيلسوف وعن الإنسان العادي معاً؛ إنّ المعرفة النبويّة، وهي معرفة خيالية، ليست أرقى من المعرفة العقلية، وإنّما هي قائمة خارج العقل. وعليه، إنّ الوحي لا يتوجّه إلى عقل النبيّ وإنّما إلى مخيّلته، ويكفي سبينوزا أن يعود إلى **الكتاب المقدّس** نفسه كي يستخلص منه ذلك، ويوثّق رأيه؛ إذ، على حدّ ما يرويه **الكتاب**، إنّ ما يحصل في الوحي هو سماع صوت، ورؤية نور، والإحساس بنفث وريح... إلخ، وكلّ هذا يفيد بأنّ فعل الوحي لا يتمّ عبر ممرّات عقلية، وإنّما عبر ممرّات الجسم الخيالية[1]، ولا يمكن للنبيّ، الذي تحصل عنده الرؤى بفضل ما يتمتّع به من قدرة خيالية خارقة، أن يعبّر عنها للعباد بلغة عقلية واضحة، وإنّما يكون له ذلك بفضل صوَر ومجازات، ولا شكّ في أنّ هذه الصّور والمجازات النابعة من مخيّلة النبيّ إنّما هي مترتّبة على طبعه ومزاجه، كما على وظيفته في المجتمع؛ فإذا كان مرِحاً، كانت نبوّاته مرحة متفائلة (نصر، وسلم...)، وإذا كان متشائماً مكروباً، تنبّأ بالكوارث (حروب، ومجاعات،...)، وإذا كان فلّاحاً، تحدّث عن ربّه كما لو كان راعياً، وإذا كان من أهل البلاط تحدّث عنه وتصوّره ملكاً. إنّ الفحص الدقيق للكتاب المقدس يُظهر أنّ الوحي كان دائماً موائماً لطبع النبيّ

(1) نشير هنا إلى أنّ المقصود بالمعرفة الخيالية عند سبينوزا ليس قدرة النّفس على تمثّل صورة شيء ما في غيابه فحسب، بل تقال النّفس متخيّلة أيضاً كلّما أدركت صورة مخيّة وأثبتت من ثمّ وجود شيء وحضوره الفعلي في الخارج. راجع في هذا الصدد ما كتبه مارسيال غيرو في الجزء الثاني من كتابه عن سبينوزا، النّفس، إيتيقا 2، الفصل السابع، الملحوظة 23:

Martial Guéroult, Spinoza, L'Ame, (Ethique, 2), Paris, Aubier, 1974, chap.7, note 23.



ولقدرته على الفهم. ولم يقدّم الوحي أبداً أيّة إضافة إلى معرفتنا بالطبيعة الإلهية؛ ولعلّ هذا ما جعل الأنبياء يختلفون دائماً في تصوّرهم لطبيعة الله، ولكن يتّفقون عموماً فيما يقدّمون من تعاليم أخلاقية. إنّ المعرفة النبويّة، وهي في ذلك تختلف عن المعرفة الطبيعية؛ لا تسعى إلى اليقين العقلي (كما في الرياضيات مثلاً) وإنّما هي تريد ترسيخ سلوكيات أخلاقية، وإنّ الفائدة من وجود الأنبياء هي رسالة المحبّة التي يقدّمونها، وحضّهم للعباد على الورع والتقوى وعلى الإحسان والعدل. تراهم يحضّون النّاس تارةً، ويلومونهم أطواراً، ولكن تراهم، في الأحوال جميعها، قدوةً لغيرهم؛ إذ يمتثلون لمذهب **الكتاب** ولا يخالفونه، ويجعلون أعمالهم الصالحة مطابقة له تماماً. ولعلّ هذا التطابق المزدوج بين تعاليمهم وسيرتهم الشخصية، كما أيضاً بين تعاليمهم وسيرتهم وبين مذهب **الكتاب**، إنّما هو ما يميّزهم عن الأنبياء الدجّالين أكثر من العلامات الخارقة أو المعجزات. ولهذا، إنّ أعظم مزيّة للنبوّة هي ما يترتّب عنها لدى النّاس من يقين أخلاقي قويّ، ولا سيّما أنّ النبوّة تعكس شخصية النبيّ، فيكون النبيّ قدوة للعابدين. وزيادة على أنّ النبوّة تعكس خصال النبيّ، فهي -كما قلنا- تحمل رسالة إحسان ومحبّة، ولعلّ معنى النبوّة لا يزيد عن هذا في نظر سبينوزا، على الرغم من أنّ المقصود عموماً بهذا اللفظ هو توقّع المستقبل والتنبّؤ بالغيب؛ فالنبيّ، كما يراه سبينوزا في مستهلّ رسالته اللاهوتية السياسية، ليس عارفاً بالغيب (إذ لا يعلم الغيب إلّا الله)، ولا تقتصر وظيفته على مجرّد التبشير بدين جديد، وإنّما جاء يدعو إلى مكارم الأخلاق. هو ذا النبيّ الحقّ ودينه الحقّ، على خلاف النبيّ الدجّال ودينه الباطل.

ولمّا كانت دعوة النبيّ موجّهة إلى جمهور ينصاع لأهوائه أكثر ممّا يأتمر بالعقل، كان لا بدّ من مخاطبته بما يكون له وقعٌ في نفسه، ويؤثّر فيه، ويولّد التعجّب والدهشة؛ وكان لا بدّ له من علامة على صدقه وسلامة الرسالة التي أنيطت بعهدته؛ لا بدّ من علامة خارقة أمام الجمهور، أكانت بعض



المعجزات أم بعض النبوّات، لكن إذا كان معيار الرسالة النبويّة هو صدق نبيّها ورفعة خصاله الأخلاقية، فما هو مدى صدق المعجزة، وهل لها من علاقة بالدّين الحقّ؟

قال سبينوزا في الفصل السادس من **رسالة في اللاهوت والسياسة**: «إنّ لفظ المعجزة لا يمكن أن يفهم إلا في صلته بآراء النّاس، ويعني مجرّد عمل لا نستطيع أن نبيّن علّته قياساً على شيء آخر معروف، أو هو على الأقل عمل لا يمكن لراوي المعجزة أن يفسّره، وأستطيع أن أقول حقيقةً: إنّ المعجزة حادثة لا نستطيع أن نبيّن علّتها اعتماداً على مبادئ الأشياء الطبيعية كما ندركها بالنّور الفطري، ومع ذلك لمـّا كانت المعجزات قد أجريت على مستوى فهم العامّة الذين يجهلون مبادئ الأشياء الطبيعية جهلاً تامّاً، فمن المؤكّد أنّ القدماء قد أدخلوا في باب المعجزات كل ما لم يستطيعوا تفسيره بالوسيلة التي اعتاد العامّة الالتجاء إليها لتفسير الأشياء الطبيعية»[1]. معنى ذلك، أنّ القول بالمعجزة يعود إلى الجهل بعلل الأشياء الحقيقية، وهي علل طبيعية ضرورية، ويكفي أن يُرفع اللثام عن هذه العلل حتى تنتفي فكرة المعجزة كما يفهمها عامة النّاس؛ أي بما هي حادثة ملغزة مناقضة لقوانين الطبيعة، وتعبّر عن عظمة الإله وجبروته. إنّ سبينوزا يسوّي بين الجهل والمعجزة؛ «لأنّ الذين يسعون إلى إثبات وجود الله وتأسيس الدّين على المعجزات، إنّما هم يريدون إثبات الغامض بما هو أغمض منه، ويفتتحون طريقة جديدة في الاستدلال؛ هي ليست الردّ إلى المحال، وإنّما الردّ إلى الجهل»[2]. إنّه الجهل بقوانين الطبيعة الضرورية، ولكنّه الجهل أيضاً بطبيعة الله وبقدرته ومشيئته؛ لأنّ الله أو الطبيعة؛ إذ يُماهي سبينوزا بينهما، لا يمكنه أن يناقض ذاته ويقوّضها بالخروج عن قوانين الطبيعة التي هي عين قوانينه، ثم إنّ إرادته التي بها هو علّة ذاته؛ أي علّة الطبيعة، إنّما هي إرادة سرمدية لا

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السادس، ص216.

(2) سبينوزا، رسالة إلى ألدنبورغ (رسالة رقم 75).



بداية لها ولا نهاية، وهي على ذلك لا تقبل التردّد والتغيّر والتراجع فيما سنّته منذ الأزل، وإلّا غدت شبيهة بإرادة الإنسان الناقصة[1]. ومن ثمّ لا يشكّ سبينوزا «في أنّ الكتب المقدّسة قد روت كثيراً من الوقائع التي يُقال عنها معجزات، ويمكن دون عناء تعيين علّتها بالمبادئ المعروفة للأشياء الطبيعية»[2] كما لا يشكّ في أنّ كلّ ما يرويه **الكتاب المقدّس** قد حدث بصورة طبيعية، ومع هذا فقد نُسب ذلك إلى الله، لا لشيء، إلّا لكون **الكتاب** «لا يرمي إلى التعريف بالأشياء عن طريق عللها الطبيعية؛ بل إنّ كلّ ما يرمي إليه هو أن يحكي أشياء يمكنها أن تحتلّ في الخيال مكانة خاصة، وبأسلوب كفيل بإثارة أكبر قدر من الإعجاب، وبالتالي ببثّ الخشوع في نفوس العامة»[3]. ليست غاية سبينوزا أن يشكّك في ما يرويه **الكتاب المقدّس** بقدر ما هي أن يبيّن، **أوّلاً**، حقيقة ما يطلق عليه اسم المعجزة (بوصفها ظاهرة طبيعية تولّد الدهشة في النّفس الجاهلة لأسبابها الحقيقية)، وأن يثبت، **ثانياً**، أنّ في **الكتاب** نفسه إشارة إلى العلل الطبيعية المرافقة للمعجزة، إلّا أنّه يقع الغضّ عنها أحياناً لغاية التأثير الشديد في عقول النّاس، وحثّهم على الخشوع والتقوى. وليُسمح لنا، هنا، بذكر مقطع طويل نسبيّاً يبيّن فيه سبينوزا أنّ قرار الله الذي به يأتي المعجزة إنّما يكون دائماً مصحوباً بعلّة طبيعية فعليّة: «وعلى ذلك، فإذا وجدنا أنّ الكتب المقدّسة قد روت بعض الحوادث التي نجهل عللها وكأنّها قد وقعت خارج نظام الطبيعة؛ بل وعلى نحو مناقض له، فلا ينبغي أن نتوقّف عندها؛ بل نعتقد أنّ كل ما حدث، بالفعل، قد حدث بطريقة طبيعية. ومما يؤيّد رأينا هذا أيضاً وجود *ملابسات عديدة في المعجزات تكشف عن ضرورة العلل الطبيعية*، حتى ولو كانت هذه

(1) في كلّ ما يتعلّق بتصوّر سبينوزا للذات الإلهية، راجع الباب الأول من كتاب علم الأخلاق.

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السادس، ص216.

(3) المصدر نفسه، ص223.



الملابسات حذفت أحياناً، وخاصةً عندما يستعمل الراوي أسلوباً شعرياً. وهكذا، فلكي يعدي المصريين كان لا بدّ لموسى أن يذرّ الرماد في الهواء (انظر الخروج، 9: 10)؛ وكذلك غزا الجراد مصر بأمر طبيعي من الله، أعني بريح شرقية هبّت طيلة يوم كامل وليلة، ثم أُطرد الجراد بريح غربية عاتية (انظر الخروج، 10: 14، 19). وقد انشقّ البحر بأمر الله حتى يمرّ اليهود منه (الخروج، 14: 21)، وهبّت الأوروس بشدة ليلة كاملة. كذلك كان لا بدّ، لكي يعيد اليشاع الحياة إلى الطفل الذي ظنّ الجميع أنه قد مات، أن يستلقي بجواره بعض الوقت حتى يبعث فيه الدفء ويفتح الطفل عينيه (انظر الملوك الثاني 4: 33- 35)، وكذلك يروي إنجيل يوحنّا (الإصحاح 9) بعض الملابسات التي استخدمها المسيح لشفاء الأعمى، كما نجد في الكتاب نصوصاً أخرى كثيرة تكفي لبيان أنّ *المعجزات تتطلّب شيئاً آخر إلى جانب ما يُطلق عليه أمر الله المطلق*، فيجب، إذاً، أن نعتقد أنّه *بالرغم من أنّ ملابسات الحوادث وعللها الطبيعية لا تُروى دائماً، أو لا تُروى كلّها، فإنّها كانت دائماً* موجودة، ويتّضح هذا في سفر الخروج (14: 27)، حيث رُوي فقط أنّ البحر قد أطاع موسى بحركة يسيرة منه دون أيّ ذكر للريح، مع أنّ نشيد الأنشاد (15: 10) يذكر أنّ هذا قد حدث بالفعل لأنّ الله قد نفخ ريحه (أي ريحاً صرصرًا عاتية)؛ *ذلك لأنّ حذف هذا الظرف التفصيلي يجعل المعجزة تبدو أعظم*»[1].

الحاصل، إذاً، أنّ المعجزة، شأنها شأن كلّ ظاهرة طبيعية، تنتج عن أسباب ضرورية مجهولة، وهي تتأسّس ضمن سجلّ خيالي متعدّد الروافد، باعتبارها تخاطب مخيّلة عامّة النّاس، وتُعلَّل بكونها خارقة واستثناء، وتتّخذ شكلاً سرديّاً حكائياً. وعلى هذه الاعتبارات، إنّه لا مكان للمعجزة ضمن الفلسفة الحق والدّين الحق؛ لأنها، فضلاً عن كونها لا تعرّفنا بطبيعة الذات

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السادس، ص224-225؛ الإبراز منّا؛ تصرّفنا قليلاً في ترجمة حسن حنفي.



الإلهية، فهي إذ تفترض أنّ قوانين الطبيعة (وهي قوانين الله السرمدية) قابلة للخرق، تقدّم صورة باطلة عن إلهٍ متردّد متذبذب فاقد للعزيمة الثابتة. إنّها نشاز في الكون، وضعف في الإرادة الإلهية. ومع كل هذا، إنّ سبينوزا يترك لكلّ واحد حرّية النظر وإمكانية التصديق بالمعجزة أو تكذيبها، شريطة ألّا يؤدّي ذلك إلى الوقوع في الفكر الخرافي الذي قد يجعل مضارّها أكثر من فوائدها، وأن ندرك أنّ **الكتاب المقدّس** لا يجعل من التصديق بالمعجزات قاعدة للإيمان، وشرطاً من شروط النجاة: «ويتبيّن من ذلك، بأعظم قدر من الوضوح، أنّ المعجزات كانت ظواهر طبيعية، وبالتالي يجب تفسيرها بحيث لا تبدو جديدة أو مناقضة للطبيعة؛ بل يجب أن نفسّرها مبيّنين، بقدر ما نستطيع، اتّفاقها التام مع سائر الأشياء الطبيعية (...) ومع ذلك، فعندما أقول: إنّ هذه هي تعاليم الكتاب، فإنّي لا أقصد أنّ الكتاب يعطي هذه التعاليم بحسبانها ضرورية للخلاص؛ بل إنّ كلّ ما أقصده هو أنّ الأنبياء كانت لديهم نفس الطريقة التي لدينا في النظر إلى الأمور. *وإذاً، فلكلّ فرد الحرّية في أن يحكم طبقاً لما يراه أفضل وسيلة تؤدّي إلى أن يمتلئ قلبه بالعقيدة وبعبادة الله*»[1].

وصفوة القول: إنّ الذين يشكّلون خطراً على الكتب المقدّسة ليسوا أولئك الذين ينظرون إليها نظرة نقدية علميّة، وإنّما هم عبَدة الحروف؛ أي أولئك الذين يتمسّكون، بعناد شديد، بأقلّ ما ينبس به الأنبياء، ويرفضون، بعناد أكثر، الاعتراف بالأخطاء والهفوات والثغرات التي قد تتخلّل النّصوص المقدّسة. إنّهم لا يتوقّفون عن الملاءمة بين التناقضات الظاهرة في الكتب المقدّسة ويختلقون، كلٌّ حسب قدرته ومهارته، شتّى الشروح والتأويلات المخلّة بالمنطق والمعقول، فلا يفلحون إلّا في إعطاء صورة مشوّهة عن مؤلّفي مختلف الأسفار، باعتبارهم غير قادرين على تنظيم أفكارهم وترتيب كلامهم. أمّا القراءة النقدية للكتب المقدّسة على نحو ما يقترحه سبينوزا، فهي

(1) المصدر نفسه، ص231، الإبراز منّا.



على العكس من ذلك، تحافظ على منزلتها، وتدأب على تأصيلها؛ وذلك بشذبها ممّا لحقها من تقلّبات الزمن، وبالكشف، في الوقت نفسه، عمّا بقي فيها بمنأى عن التحريف والتزوير، وبمأمن من تدخّل يد الإنسان الآثمة.





الفصل الثاني

في مبادئ تأويل الكتاب المقدّس

النقد الهرمينوطيقي

ليست الغاية التي يرمي إليها **الكتاب المقدّس** غاية نظريّة؛ أي أنّه لا يهدف إلى التعريف بطبيعة الأشياء وبحقيقة الأمور الإلهية والإنسانية على نمطٍ عقليٍّ موضوعيٍّ مثلما توافره الكتب العلمية والفلسفية، وإنّما غايته عمليّة تتعلّق بتلقين قواعد للسلوك في الحياة؛ إنّه لا يطمح إلى أكثر من ذلك.

ولا جرم أنّ معظم اللّاهوتيين لا يشاطرون هذه الفكرة؛ بل يرفضونها ويَلعنون أصحابها. إنّهم ينكرون أن يكون **الكتاب المقدّس** مجرّد كلام نُزّل للنّاس كي يأتمروا به في حياتهم اليومية، لا كي يلقّنهم حقائق يقينية أزلية، وإنّهم في ذلك لا يختلفون عن قرّاء هوميروس، الذين يستنبطون من ملاحمه الشعرية معرفةً يزعمون أنّ لها علاقة بفنّ الطبّ وبعلم وظائف الأعضاء[1].

وعلى ذلك، عوض أن يكون **الكتاب المقدّس**، بما هو أصدق تعبير عن كلام الله الأزلي، سبباً لالتفاف النّاس حوله واعتصامهم جميعاً بتعاليمه السمحة، فهو قد أصبح موضوع خلاف مستمرّ، وسبباً رئيساً للشقاق والفتنة.

---

(1) هكذا تحدّث عنهم سقراط في محاورة أفلاطون، الجمهورية، الباب العاشر، 598 ج - 599 ت (598 e - 599 c).

ويبدو أنّه لم يعد يوجد اتّفاق حول معانيه وحول ما يلقّنه؛ لأنّه بعدما كان يُقرأ ببساطة على أنّه يدعو فحسب إلى طاعة الله والإحسان إلى الغير، تحوّل إلى أداة تستغلّها بعض الأيادي في خدمة مآربها الشخصية، ولتبرير ما تقترفه من جرائم وتجاوزات عنيفة. إنّ هذه الأيادي تتوخّى العنف مرّتين؛ مرّة ضدّ النّص المقدّس ومرّة ثانية، مترتّبة على الأولى، ضدّ البشر. وينتج عن هذا العنف اختلال التساوق بين الرسالة التي يقدّمها **الكتاب** حقّاً والرسالة التي تُسند إليه؛ أي بين ما يقول وما يُقوَّل. وإنّ ما يُنسب إلى الكتاب وما يُقوَّل هو ما يحرّفه ويفقده معناه، ليس بسبب الجهل أو الخطأ فحسب، وإنما لأغراض مبيّتة ونوايا خفيّة.

ومع أنّه يوجد اتّفاق بين فقهاء ولاهوتيي مختلف الأديان السماوية على أنّ الله، مهما كان تصوّرهم له، إنّما هو الخير المطلق، وأنّه يدعو في كتابه إلى الإحسان والمحبّة، إلّا أنّهم لا ينفكّون يشوّهون صورته، ويحرّفون معاني كتابه، إمّا لتعمّدهم التأويل الباطل خدمةً لأغراضهم ومآربهم الشخصية[1]، أو بسبب سوء قراءتهم له، وفهمهم الضعيف لمقاصده الحقيقية[2].

(1) «لقد دهشت مراراً من رؤية أناس يفتخرون بإيمانهم بالدين المسيحي؛ أي يؤمنون بالحب والسعادة والسلام والعفة والإخلاص لجميع الناس، ويتنازعون مع ذلك بخبث شديد، ويظهرون أشدّ أنواع الحقد، بحيث يظهر إيمانهم في عدائهم لا في ممارستهم للفضيلة» (رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدّمة، ص113).

(2) هذا ما يعلل وجوب تقديم منهج جديد في التعاطي مع النصوص المقدسة؛ كتب سبينوزا في هذا الصدد: «هذه هي الآراء التي كانت تشغل ذهني؛ فالنّور الفطري لم يوضع موضع الاحتقار فحسب؛ بل إنه كثيراً ما أدين باعتباره مصدراً للكفر، وأصبحت البدع الإنسانية تعاليم إلهية، وظنّ الناس أنّ التصديق عن غفلة هو الإيمان، وأثار الجدل داخل الكنيسة وفي الدولة انفعالات شديدة نتجت عنها أحكام قاسية ومنازعات وفتن بين الناس، بالإضافة إلى شرور أخرى كثيرة لا يتسع المقام هنا لذكرها؛ لذلك عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدّس بلا ادّعاء، وبحرّية ذهنية كاملة، وألّا أثبت شيئاً من تعاليمه أو أقبله ما لم أتمكّن من =

إذاً، تدعو الكتب السماوية إلى المحبّة، ومع ذلك يتراشق قرّاؤها بأبشع النعوت، ويكفّرون بعضهم بعضاً، وينشرون مشاعر الحقد والكراهية؛ فإلام يعود ذلك؟ إلى خوَر وبطلان المقاربات التقليدية المتضاربة للكتب المقدّسة، دون شكّ. ولعلّ المقاربة الأكثر عيْباً إنّما هي التي تعزو الفهم الصحيح لمعاني **الكتاب** إلى نور فائق للطبيعة، هو من صنف الوحي الإلهي، جُعل حكراً على بعض الأفراد المختارين القادرين بفضله على ولوج الأسرار الخفيّة، وحتى المعاني المتسترة وراء الحروف المؤلّفة للكلمات بأشكالها وأحجامها وتراكيبها (على نحو ما نراه عند الكباليين (Les cabbalistes)). لكن يبقى هذا النّور الفائق للطبيعة والمميّز لأناس دون سواهم بلا جدوى، باعتباره يدلّ فحسب على الجهل بما يُطلق عليه «الأسرار الخفيّة»، وكذلك باعتبار عدم حاجة عامة النّاس إلى الكشف عن هذه الأسرار حتى يكونوا ذوي شرف وفضيلة.

وحتى ابن ميمون، في تأويله المجازي للكتاب المقدّس، لم يبتعد إلّا قليلاً عن مثل هذه المقاربة، على الرغم من اعتماده الصريح على مبادئ العقل؛ أي على مبادئ النّور الطبيعي دون سواه. ولن نخالف الصواب إذا تلمّحنا في مذهب المجاز عند ابن ميمون المبدأ نفسه الذي أقرّه سبينوزا في مؤلّفه **(أفكار ميتافيزيقية)** بقوله: «الحقيقة لا تناقض الحقيقة، ولا يمكن *للكتاب* أن يلقّن حماقات كالتي تتصوّرها العامّة؛ إذ لو ألفناه متضمّناً لبعض الأمور المناقضة للنّور الطبيعي، لأمكننا رفضها بالحرّية نفسها التي بها نرفض القرآن والتلمود. لكن حاشانا التفكير في إمكان احتواء *الكتب المقدّسة* على أمور مناقضة للنّور الطبيعي»[1].

= استخلاصه بوضوح تام منه. وعلى أساس هذه القاعدة الحذرة وضعت لنفسي منهجاً لتفسير الكتب المقدسة» (رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدّمة، ص114).

(1) سبينوزا، أفكار ميتافيزيقية، ترجمة جلال الدين سعيد، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2015م، الباب الثاني، نهاية الفصل الثامن، ص159.



غير أنّ سبينوزا، على الرغم من إقراره بضرورة إعمال العقل في فحص الكتب المقدّسة، يصدح بمبدأ الفصل المطلق بين الإيمان والعقل، وهو ما لم يجرؤ على القيام به ابن ميمون؛ لأنّه لا يوجد تناقض في رأيه بين الحقائق المنزّلة والحقائق الفلسفية؛ أي بين الحقائق الإيمانية والحقائق المعرفية؛ ذلك لأنّ **الكتاب المقدّس** إنما هو مصدر للحقائق المجردة والنظرية بقدر ما نجد فيه من دعوة للحياة الفاضلة والمستقيمة. فالحكمة النبويّة ليست مجرّد حكمة عملية؛ بل هي مفيدة أيضاً وبالغة النفع «للمعتقدات التي يكون موضوعها الحقّ في تمام واقعيته»[1].

لكن إذا كان لا يوجد فرق حقيقي بين الحقائق المنزّلة والحقائق الفلسفية، ولا يوجد من ثمّ تعارض بين تعاليم الكتاب وتعاليم العقل، فكيف ينبغي أن نفهم تشبّث ابن ميمون ومعظم مثقّفي عصره بمذهب أرسطو والفلاسفة المشّائين عموماً، ولا سيّما أنّه يتناقض مع كلّ فهمٍ حَرفيٍّ للنصوص المقدّسة بما تحمله من تصوّرات تشبيهية للذات الإلهية، ومن إقرار بخلق العالم من عدم، وبحقيقة الوحي والنبوّة وتواتر الخوارق والمعجزات...؟

يرى ابن ميمون أنّ هذا التناقض ليس إلّا في الظاهر، وأنّه يبدو كذلك إلى الأفهام المحدودة؛ أي إلى عامّة النّاس وإلى النّساء والغلمان، وأيضاً إلى أولئك الذين يقتصرون على قراءةٍ حَرفية للنّصوص الدّينية. وقد يجد الواحد منهم نفسه أمام قسوة الاختيار الآتي: فإمّا الوفاء إلى العقيدة وإلى مضمونها الحرفي على حساب إملاءات العقل، وإمّا الانسياق للعقل وللحقائق الفلسفية على حساب الإيمان والعقيدة. تحدّث ابن ميمون عن مثل هذا الوضع فقال: «غرض هذه المقالة تنبيه رجل ديِّن قد اتضع في نفسه، وحصل في اعتقاده صحة شريعتنا، وهو كامل في دينه وخلقه، ونظر في علوم

---

(1) ابن ميمون، دلالة الحائرين، يذكره سيلفان زاك في الصفحة 17 من كتابه عن سبينوزا وتأويل الكتاب المقدّس.



الفلاسفة وعلم معانيها وجذبه العقل الإنساني وقاده ليحلّه في محلّه، وعاقته ظواهر الشريعة، وما لم يزل يفهمه أو يُفهَّم إيّاه من معاني تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة أو المشككة، فبقي في حيرة ودهشة؛ إمّا أن ينقاد مع عقله ويطرح ما علمه من تلك الأسماء، فيظن أنه طرح قواعد الشريعة، أو يبقى مع ما فهمه منها ولا ينجذب مع عقله، فيكون قد استدبر عقله ويعرض عنه. ويرى مع ذلك أنه قد جلب عليه أذية وفساداً في دينه، ويبقى مع تلك الاعتقادات الخيالية، وهو منها على وجل ووخامة، فلا يزال في ألم قلب وحيرة شديدة»[1].

لكن في محاولة منه للمساعدة على تجاوز هذه الحيرة واستعادة السكينة في النّفوس، دأب ابن ميمون على إثبات أنّ التعارض بين تعاليم الكتاب وتعاليم العقل لا يعدو أن يكون إلّا ظاهرياً، وهو لا يبدو تعارضاً إلّا في نظر أولئك الذين يقتصرون على المعنى الحرفي للنّص الدّيني. والحال أنّه يوجد وراء المعنى الحرفي الظاهري معنى خفيّ باطني. ومن ثم يقتضي الفهم الصحيح للنّص الدّيني العكوف على فكّ رموزه وكشف مجازاته: «اعلم أنّ مفتاح فهم جميع ما قالته الأنبياء عليهم السلام، ومعرفة حقيقته، هو فهم الأمثال ومعناها وتأويل ألفاظها»[2].

لا شك في أنّ فكّ رموز **الكتاب المقدّس**، والكشف عن معانيه الخفيّة لا يعني عامّة النّاس في شيء، باعتبار حاجتهم إلى ظاهره فحسب؛ أي إلى تعاليمه البسيطة التي يفقهها الجميع، والتي لا تعدو أن تكون إلّا التشجيع على التقوى والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. أمّا لبّ الكتاب ومعانيه الفلسفية العميقة، فهي لا تفيد إلّا الراسخين في العلم؛ لأنّ العقول البسيطة والمتوسطة، إذا علمت ما في الكتاب من حقائق إلهيّة سرمدية، قد تفهمها

(1) ابن ميمون، دلالة الحائرين، نشر حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، تركيا، (د.ت)، مقدمة الجزء الأول، ص5-6.

(2) المرجع نفسه، مقدمة الجزء الأول، ص11.



فهماً خاطئاً يسقطها في الكفر؛ بل في تكفير بعضها بعضاً: «وليس الغرض لهذه المقالة تفهيم جملتها للجمهور ولا للمبتدئين بالنظر (...)؛ إذ ليس غرض هذه المقالة كلها، وكل ما هو من نمطها، هو علم الشريعة على الحقيقة (...) هذا لا يمكن عاقل فعله بلسانه لمن يحاوره، فكيف أن يضعه في كتاب، لئلّا يصير هدفاً لكلّ جاهل يظنّ به العلم يرمي سهام جهله نحوه»[1]؛ «...الغرض الإلهي... الذي جعل الحقائق الخصيصة بإدراكه خفيّة عن جمهور النّاس»[2]؛ «واعلم أنّ الأمور الطبيعية أيضاً لا يمكن التصريح بتعليم بعض مبادئها على ما هي عليه (...)؛ لأنها أمور بينها وبين العلم الإلهي ارتباط عظيم، وهي أسرار من أسرار العلم الإلهي»[3].

إنّ ابن ميمون يقف هاهُنا موقف عددٍ من فلاسفة العصر الوسيط الذين يرون أنّ الأسرار الخفيّة في **الكتاب المقدّس**، والحقائق التي تكشف عنها التأملات الفلسفية لا تصلح لا هذه ولا تلك للسواد الأعظم، وينبغي عدم البوح بها لعامّة النّاس. ولا يوجد فرق بين هذه وتلك إلّا في طريقة بلوغها، وأمّا موضوعها فواحدٌ هو سرّ الوجود. وإنّ **الكتاب** لا يعلن أمراً آخر غير ما تعلنه الفلسفة، ويفرزه العقل؛ «ولا يحصل ذلك العلم الإلهي إلّا بعد العلم الطبيعي؛ إذ العلم الطبيعي متاخم للعلم الإلهي، ومتقدّم له بزمان التعليم كما تبيّن لمن نظر في ذلك، فلذلك جعل افتتاح كتابه تعالى **(التكوين)** الذي هو العلم الطبيعي كما بيّنا»[4].

فالحقيقة واحدة، ويتمثل دور الفلسفة في إثبات ما أقرّه الكتاب، وذلك بفكّ رموزه بفضل العقل[5]. وإنّ من واجب الفيلسوف أن يتأمّل باستمرار

(1) المرجع نفسه، مقدمة الجزء الأول، ص5-6.
(2) المرجع نفسه، مقدمة الجزء الأول، ص7.
(3) المرجع نفسه، مقدمة الجزء الأول، ص7.
(4) المرجع نفسه، مقدمة الجزء الأول، ص10،.
(5) المرجع نفسه، ص10 وما يليها.



كلام الله المقدّس تقصّياً لما يوحي به من وراء الرموز والألغاز، التي بمجرّد حلّها يُرفع كلّ تناقض بين ما ينصّ عليه الكتاب وبين ما يمليه العقل ويقتضيه.

ومع أنّ غاية سبينوزا لم تكن في كتابه العُمدة **الإيتيقا** أو **(علم الأخلاق)** فضح أخطاء الآخرين وبطلان مذاهبهم بقدر ما كانت بناء الفلسفة الحق (إذ بمجرّد انكشاف النّور يتبدّد الظلام)، إلّا أنّه لم يمتنع في **(الرسالة اللّاهوتية السياسية)**، بما هي رسالة نقدية جدالية، عن مناقشة كلٍّ من أنصاف اللّاهوتيين الغوغائيين الذين يزخر بهم التاريخ[1]، وكبار اللّاهوتيين الذين، وإن أخطؤوا كثيراً، إلّا أنّ أخطاءهم كانت علمية ومنهجية أكثر منها أخلاقية. كان ابن ميمون من بين هؤلاء، وكانت مآخذ سبينوزا على منهجه في فهم الكتب المقدّسة وتأويلها هي الآتية.

يرى سبينوزا، بادئ ذي بدء، أنّ المنهج الذي توخّاه ابن ميمون في دراسة **الكتاب المقدّس** إنما يرمي إلى التوفيق بينه وبين العقل، باعتبار أنّ كلّ المقاطع الغامضة في **الكتاب** إنما هي حاملة لمعنى باطني لا يتعارض مع

---

(1) لقد دأب سبينوزا على فضح هذا الصنف من اللاهوتيين فقال: «لقد دهشت مراراً من رؤية أناس يفتخرون بإيمانهم بالدين المسيحي... ويتنازعون مع ذلك بخبث شديد، ويظهرون أشدّ أنواع الحقد... ولقد بحثت عن سبب هذا الشر ووجدته دون عناء في النظر إلى مهام تنظيم الكنيسة على أنها شرف، وإلى وظائف القائمين بالعبادة على أنها مصدر للدخل، فأصبح الدين عند العامي إسباغاً لمظاهر التكريم على رجال الدين، ومنذ أن شاع هذا الفساد داخل الكنيسة فقد استحوذت رغبة جارفة في دخول الكهنوت على قلوب أكثر الناس شرّاً، وانقلب الحماس لنشر الدين إلى شهوة وطموح مزرٍ... فلا عجب إن لم يبقَ من الدين الأصلي إلّا العبادة الخارجية، وهي عند العامة أقرب إلى التملق منها إلى عبادة الله؛ إذ لم يعُد الإيمان إلا تصديقاً أعمى بأوهام متعصّبة، وأيّة أوهام متعصّبة؟ إنها أوهام أولئك الذين يحطون العقلاء إلى مستوى البهائم؛ لأنها تمنع ممارسة الحكم، وتعوق التمييز بين الخطأ والصواب، وتبدو كأنها وُضعت خاصةً لإطفاء نور العقل» (رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدّمة، ص113).



العقل؛ فإذا وُجد تضارب بين المعنى الظاهر لمقطع من **الكتاب** وبعض مقتضيات العقل، وجب تأويل المقطع وفهمه فهماً آخر[1].

فالعقل هو الفيصل إذاً، بل الفلسفة هي الفيصل باعتبارها لا تأتمر إلّا بالعقل. إلّا أنّ المقصود بالعقل الفلسفي عند ابن ميمون ليس العقل المُبين الذي يربط بين أفكاره الواضحة المتميزة وفقاً لقوانينه الضرورية، وإنما المقصود هو العقل الأرسطي والفلسفة المشائية بالذات التي يكنّ لها صاحبنا كلّ الولاء. وعلى ما يبدو. إنّ ابن ميمون لا يتردّد، على الرغم من تديّنه وإيمانه الشديد، في تطويع **الكتاب المقدّس** لمقتضيات العقل وفي البحث فيه عن فلسفة مخصوصة هي في الواقع الفلسفة التي يؤمن بها. فهو مثلاً لا يجد صعوبة كبيرة في إثبات لا جسمانية الله، على الرغم من أنّ **الكتاب** يقول بجسمانيته. هنا كان لا بدّ من التأويل؛ أي عدم الاقتصار على المعنى الظاهر والولوج إلى المعنى الباطن الذي يتوافق مع العقل، لكن عندما يتعلّق الأمر بمسألة قدم العالم، فإنّ نظرية الخلق التي أقرّ بها **الكتاب** تبدو لابن ميمون أقرب إلى المعقول من القول بالقدم، لا لأنّ **الكتاب** أقرّها، وإنّما لأنّ العقل يرفضها، أو على الأقلّ لا يجد ما يدعمها، ولو كان يوجد ما يؤكّدها تأكيداً عقلياً لوجب الأخذ بها، وتأويل ما جاء في **الكتاب**[2].

(1) «وكان لابن ميمون رأي آخر مخالف الاختلاف كلّه؛ كان يعتقد أنّ لكل نصّ من الكتاب معاني كثيرة؛ بل ومعاني متعارضة، وأننا لا نستطيع أن نعرف المعنى الحقيقي لأيّ نصّ إلّا بقدر ما نعرف أنه -كما نفسّره نحن- لا يحتوي على شيء يعارض العقل ويناقضه. فإذا فسر النصّ تفسيراً حرفياً، وكان مناقضاً للعقل، وجب تفسير النصّ تفسيراً آخر مهما كان واضحاً». (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص250- 251).

(2) قال ابن ميمون في الفصل الخامس والعشرين من الجزء الثاني من كتابه موريح نبوخيم: «اعلم أننا لا نرفض التسليم بقدم العالم بسبب النصوص التي نجدها في الكتاب عن خلق العالم؛ لأنّ النصوص التي تشير إلى خلق العالم ليست أكثر من تلك التي تشير إلى أنّ الله جسم. وليس هناك ما يمنعنا من تأويل النصوص التي تفيد =

معنى ذلك أنّه لو كان العقل يثبت، بما لا يدعو للشك، أنّ العالم قديم، لما توانى ابن ميمون في «تعنيف» النّص الديني وفي شرحه وتأويله بما يفيد بأنّ العالم قديم، وفقاً لما قاله الفلاسفة. معنى ذلك أيضاً أنّ غاية ابن ميمون إنّما هي دائماً محاولة التأليف بين **الكتاب** والفلسفة؛ بل هي **تطويع الكتاب** للفلسفة. إنّه من زمرة أولئك الذين قال عنهم سبينوزا إنّهم «لم يعرضوا أية نظرية سوى تأملات أفلاطون وأرسطو، ووفّقوا بينها وبين الكتاب المقدس كي لا يبدوا منحازين إلى الوثنية، فلم يكفهم أن يهذروا مع اليونانيين؛ بل أرادوا أن يهذر الأنبياء معهم»[1].

زدْ أنّ التأويل المجازي للكتاب المقدّس، إذا ما عُدّ شرطاً ضرورياً لسبر أغواره وكشف معانيه، قد يجعل من سلطة العلماء (الفقهاء والفلاسفة) تتعاظم في أعين عموم النّاس الذين سيضعون فيهم ثقتهم كلّها، باعتبارهم الأحقّ بشرح معاني الكتاب، وسيفرّطون هكذا في قدرتهم الشخصية على

= الخلق، وما كنّا نتورّع عن تأويلها كما فعلنا من قبل مع بعض النصوص عندما رفضنا أن يكون لله جسم؛ بل ربما كان التفسير (في الحالة الأولى) أسهل وأقلّ عناءً، وكان تسليمنا بقدم العالم أيسر من رفضنا جسمية الله الذي نعبده في شرحنا للكتاب. ومع ذلك، لم أشأ أن أقوم بهذا التفسير، ورفضت هذه العقيدة (قدم العالم) لسببين: 1- يمكن البرهنة بوضوح على أنّ الله ليس جسماً، وبالتالي يتحتم تفسير كل النصوص التي يناقض معناها الحرفي هذا البرهان؛ إذ يوجد حتماً لمثل هذه الحالة تفسير آخر (غير التفسير الحرفي)، وعلى العكس لا يوجد أيّ برهان على قدم العالم، وبالتالي لا يتحتّم التعسّف في تأويل الكتاب حتى يكون متّفقاً مع مجرّد رأي ظاهري، أعني رأياً يكون لدينا من الأسباب ما يجعلنا على الأقل نفضّل عليه رأياً مضاداً. 2 - الاعتقاد بأنّ الله ليس جسماً لا يعارض المعتقدات التي تقوم عليها الشريعة... إلخ، في حين أنّ الاعتقاد بقدم العالم، كما هو الحال عند أرسطو، يقضي على أساس الشريعة» (يذكره سبينوزا في رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص251).

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدّمة، ص114 (تصرّفنا هنا في ترجمة حسن حنفي).



إعمال العقل وعلى تأمّل الكتاب بأنفسهم. إنّ النّاس لا يرغبون في التعرف على الحقائق المطلقة التي يرمز لها الكتاب بقدر ما تهمّهم معرفة الواجبات المحقّقة لخلاصهم. وإذا كان لا بدّ من إبقاء نتائج التأويل في دائرة العلماء الضيّقة، كما أفصح بذلك ابن ميمون نفسه، فإنّه لا أحد يضمن عدم تعمّد بعضهم استخدام منهج التأويل، كما وضعه ابن ميمون (فكّ الرموز والمجازات في سبيل تطويعها لمقتضيات العقل)، واحتكاره لأنفسهم، ومنع بقيّة المؤمنين من محاولة فهم الكتاب المقدّس، والحكم فيه بأنفسهم حُكماً حرّاً؛ إذ لمّا كان الكتاب قد نُزّل لكلّ النّاس، فإنّ الرسالة التي يحملها إنما هي في متناول كلّ العقول، وهي لا تعدو أن تكون إلّا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا حاجة إذّاك لوساطة العلماء وشهادة المؤوّلين[1]؛ بل لا حاجة حتى للجميع لاستعمال العقل البرهاني في فهم النّص الدّيني، خلافاً لما أراده ابن ميمون، إذ لمّا كان البرهان يقتضي الانطلاق من تعريفات ومبادئ وأوّليات يدركها الإنسان بالنور الطبيعي، ولمّا كان جزء كبير من الكتاب يعتريه الغموض، ويعرض لروايات هي من صنف الخوارق والمعجزات، فإنّ هذا الكتاب يبقى عصيّاً في مجمله على الفهم[2]؛ بل حتى التعاليم الأخلاقية التي يتضمّنها الكتاب لا تقوم على برهانٍ بقدر ما هي مجرّد أوامر ونواهٍ أقرّها الله، وكما لا يوجد لها برهان، ويتعذّر البرهنة عليها عقليّاً[3]، فكذلك يتعذّر البرهنة عقليّاً على أنّ الله قد أقرّها. وفي الحقيقة، إنّ

---

(1) «فمنهجنا لا يشترط أن يعتمد العامة ضرورة على شهادة المفسرين...» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص252).

(2) «يستحيل استنباط كل ما يحتويه الكتاب تقريباً من مبادئ معروفة بالنور الفطري (كما بيّنا ذلك من قبل)، فالنور الطبيعي عاجز إذاً عن البرهنة على أيّ شيء يتعلق بحقيقة الجزء الأكبر من هذا المحتوى، وبالتالي يعجز عن البرهنة على المعنى الصحيح للكتاب، وعلى ما فيه من أفكار، وسنحتاج عندئذٍ في ذلك إلى نور آخر» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص252).

(3) «أمّا فيما يتعلق بالعامة في عصرنا هذا فقد بيّنا من قبل أنه يمكنهم بسهولة إدراك =

البراهين العقلية التي يسندها ابن ميمون إلى أتباع موسى إنما هي من إضافته، وهي زائدة على النّص المقدّس، ولا تترتّب عنه.

يقدّم ابن ميمون نفسه على أنّه فيلسوف عقلاني، وقد يبدو متشدّداً في عقلانيته، وينبغي أن يكون اللّاهوت، في رأيه، خادماً للعقل. إلّا أنه يقع في التناقض عندما يؤكّد، من جهة، أنّ التعاليم التي يقدّمها الكتاب هي من صنف الحقائق التي ندركها بفضل نورنا الطبيعي، بينما نجده يقرّ، من جهة أخرى، أنّ الكتاب خال من البرهنة والاستدلال؛ بل هو يتوخّى الرموز والمجازات والاستعارات، ما يحوجنا لفهمه إلى ملكة أخرى غير ملكة العقل، وفائقة لها[1].

وعليه، لا غرابة في أن يشيح سبينوزا بنظره عن فيلسوف عقلاني مثل ابن ميمون، الذي أوقعه إيمانه الشديد بالعقل وتعلّقه بأرسطو وبمذاهب المشائين في أحكام مسبقة، وفي أخطاء تعود إلى عدم مراعاته للفَرق بين طبيعة العقل وطبيعة الكتاب المنزّل وخصوصية رسالته. ولا غرابة أيضاً في أن يفضّل

= جميع الحقائق الضرورية للخلاص بأيّة لغة، وإن كانوا يجهلون البراهين التي تقوم عليها» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص252).

(1) سبينوزا: «ويفترض ابن ميمون أنه لا يمكن البرهنة على معنى الكتاب بالكتاب نفسه؛ لأنّ حقيقة الأشياء التي يدعو إليها لا يمكن البرهنة عليها بالكتاب ذاته (لأنّ الكتاب لا يبرهن على شيء، ولا يعرّفنا بالموضوعات التي يتحدث عنها عن طريق الحدود والعلل الأولى)... وأخيراً يفترض ابن ميمون أنه يحقّ لنا تفسير الكتاب وتأويله بطريقة متعسّفة طبقاً لآرائنا المسبقة، ورفض المعنى الحرفي عمداً واستبدال معانٍ أخرى به، حتى ولو كان هذا المعنى الحرفي هو أوضح المعاني أو أقربها إلى الذهن. ومثل هذه الرخصة تبدو أمام الجميع متطرّفة ومتهوّرة فضلاً عن معارضتها التامّة لما برهنّا عليه في هذا الفصل وفي الفصول السابقة. ولكن لنسلّم له بهذه الحرّية العظمى، فماذا هو فاعل بها؟ إنّه لن يفعل شيئاً. فنحن لا نستطيع أن نعرف بالعقل ما لا يمكن البرهنة عليه، وهو الجزء الأعظم من الكتاب، كما لا نستطيع شرحه وتفسيره طبقاً لقاعدة ابن ميمون... فنحن إذاً نرفض طريقة ابن ميمون بوصفها طريقة فاسدة ممتنعة لا فائدة منها» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص253).



سبينوزا، إلى حدّ ما، منهج التأويل الحَرفي عند ابن الفخّار على المنهج الرمزي الميْموني، نظراً إلى التزام ابن الفخّار بالنّص المقدّس والاقتصار على ما ورد فيه دون سواه، أمانةً له، وحرصاً شديداً على عدم تطويعه لغيره وتقويله ما لم يَقل. غير أنّ احتقار الفخّار لشأن العقل، وغياب الحسّ النقدي لديه، جعله يلتصق بحرفية النّص الفظّة أحياناً ويهمل روحه وأفكاره الحقيقية. لقد كان الفخّار وفيّاً لحرفية النّص أكثر من وفائه لمعناه؛ ما جعله يرى في **(دلالة الحائرين)** كتاباً خطيراً كان من الأجدى ألّا يُكتب وألّا يُقرأ أبداً. فابن ميمون، كما يرى الفخّار، قد ساهم، من غير قصد، في نسف أركان العقيدة اليهودية، لمّا أنكر مثلاً صدق بعض المعجزات، كقوله: إنّ النّهار قد بدا لبني إسرائيل طويلاً ومتجاوزاً لحدوده الطبيعية، أثناء معركة **غبَوون**، بسبب كثرة الأحداث التي تخلّلته، وليس كما يُظنّ من قراءة الكتاب المقدّس، إذ ينبغي تأويل رموزه، بسبب توقّف نور الشمس لساعات في وجه **يشوع**. بيْد أنّ إنكار حقيقة المعجزة إنما هو إنكار لكلّ المعجزات التي رواها الكتاب؛ بل هو إنكار لحقيقة الوحي، وهو معجزة المعجزات.

لكن على الرغم ممّا يعيبه الفخّار على ابن ميمون من إسرافه في تأويل الكتاب المقدّس تأويلاً مجازياً، لا لشيء إلّا لتطويعه لقوانين العقل، فهو يعترف بضرورة اعتماد المجاز أحياناً لرفع الالتباس وشبهة التناقض بين بعض النّصوص. فقد يفيد بعضها مثلاً بأنّ الله واحدٌ، وهذا ركن من أركان الديانات التوحيدية المنزّلة، إلّا أنّ نصوصاً أخرى يتحدّث فيها الربّ عن نفسه، أو يتحدّث عنه الأنبياء في صيغة الجمع، وهو ما ينبغي فهمه على أنّه مجرّد مجاز ورمز. وكذلك عندما يُعلّم الكتاب أنّ الله لا جسماني، ثم يوجد من الآيات ما يمنحه أطرافاً وأعضاءً جسدية، فهذا لا يعدو أن يكون ضرباً من *التشبيه* الذي جاء ليعبّر عن عظمة الإله وجبروته.

ولئن كان لا بدّ، في مثل هذه الحالات، من التأويل المجازي، فإنّ الدافع إليه ليس، كما عند ابن ميمون، مناقضة معنى النّص الحَرفي للعقل



والمنطق، وإنّما هو فحسب، في نظر الفخّار، التعارض الموجود بين هذا المعنى وبين عقائد جوهرية يتضمّنها الكتاب بكلّ وضوح[1].

وفضلاً عن ازدراء الفخّار لمعيار العقل، فهو قد أهمل البُعد التاريخي للكتاب المقدّس، وذهب في اعتقاده، شأنه شأن اللّاهوتيين اليهود، أنّه وصلنا دون تحريف، ومن ثمّ كل ما يتضمّنه إنّما هو من قبيل العقائد الأساسية الثابتة. وأكثر ما عابه عليه سبينوزا هو أنّه أقرّ بصدق كلّ ما جاء في الكتاب من منطلق الإيمان بهذه العقائد الجوهرية التي لا ينبغي أن يطالها الشك، وليس من منطلق الفحص العلمي لآيات الكتاب والتحليل المقارن لنصوصه[2].

ثمّ أليس من قبيل التعنّت، الذي لا طائل وراءه، أن ينكر الفخّار وجود تناقضات صريحة بين عدد من النّصوص الواضحة في الكتاب؟ فإمّا أن يقرّ الفخّار، وفقاً لمبادئه، أنّها كلّها صادقة، على الرغم من تناقضها؛ إذ جاءت

---

(1) «ولقد كان أوّل من ادّعى، من بين الفريسيين، وجوب إخضاع الكتاب للعقل هو ابن ميمون (...) يهوذا الفخّار أراد أن يتجنب خطأ ابن ميمون فوقع في الخطأ المضاد، وهو ضرورة نزول العقل على حكم الكتاب وخضوعه له كلّيةً. فقد رأى أنه لا ينبغي تفسير أيّ فقرة من الكتاب تفسيراً مجازياً بدعوى أنّ المعنى الحرفي مناقض للعقل؛ بل إنّ هذا التفسير لا يجوز إلّا حين يتناقض هذا المعنى مع الكتاب ذاته؛ أي مع العقائد التي يدعو إليها بوضوح» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس عشر، ص355-356).

(2) «وهكذا يظنّ المرء نفسه تقيّاً حين يبدي ارتيابه في العقل والحكم السليم، ويرى أنّ الفسوق إنما يكمن في إبداء أقلّ قدر من الشك فيمن نقلوا لنا الكتب المقدسة، ولكن ما أبعد ذلك عن التقوى! إنه هو الخبل المحض! وإنّي لأتساءل: ما هذا القلق الذي استولى عليهم؟ ماذا يخافون؟ هل يلزم للدفاع عن الدّين وللإيمان أن يبذل النّاس جهدهم من أجل الجهل بكلّ شيء، وأن يغلّوا عقولهم نهائياً؟ الحق أنّ من يعتقد هذا الرأي يخاف من الكتاب أكثر ممّا يثق به» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس عشر، ص357-358).



واضحة صريحة، وهذا مخالف لمبدأ عدم التناقض، وإمّا أن يقرّ أنّها باطلة جميعاً؛ لأنّ كلّ نصّ من هذه النّصوص له ما يناقضه ويدحضه صراحة: «ينفي *صموئيل* نفياً قاطعاً أنّ الله يندم على قرار اتّخذه (انظر **صموئيل** الأوّل، 15: 29)، ويؤكّد *أرميا* عكس ذلك؛ أي أنّ الله يندم على ما قرّره من خير أو شرّ (انظر **أرميا**، 18: 8، 10). فما العمل؟ ألا يتعارض هذان التصريحان تعارضاً مباشراً؟ وأيّ التصريحين يُراد تفسيره تفسيراً مجازياً؟ إنّ القضيّتين كلّيتان متناقضتان، تثبت إحداهما صراحةً ما تنفيه الأخرى صراحةً. وتطبيقاً للقاعدة التي وضعها، عليه أن يسلّم بأنّ كلاً منهما صحيحة، وبأنّه يجب رفعها بوصفها قضية كاذبة»[1].

ومزيداً للتوضيح، ينبغي أن نميّز مع سيلفان زاك بين مرحلتين اثنتين في منهج التأويل القويم للكتاب المقدّس؛ مرحلة القراءة المتأنّية للنّص، حيث يكون البحث عن معناه الصحيح ودلالته الحقيقية، ومرحلة التقويم، حيث يُطرح السؤال حول ما إذا سيقع التسليم بمحتواه والمصادقة على ما يؤكّده[2]. غير أنّ الفخّار، من حيث إنّه يدعو إلى الفهم الحرفي للنّص المقدّس بصرف النظر عن كلّ نقد تاريخي وفقهي، لا يجتهد كثيراً في التعامل مع النّص لاستخلاص معناه الحقيقي، ثمّ إنّه، بعد إقصائه للعقل، أصبح فاقداً للأداة الوحيدة التي بها يمكن تمييز الصحيح من الخاطئ والصادق من الكاذب. وكما عبّر سيلفان زاك «إنّ الفخّار لم يكن مخطئاً لـمّا أكّد أنّه لا يحقّ تطويع

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس عشر، ص360.

(2) انظر ص25 من كتابه المذكور سابقاً. زيادةً على هذا التمييز الذي أشار إليه سيلفان زاك، لا بدّ من إضافة تمييز آخر، بين المعرفة بفحوى الكتاب المقدس؛ أي ما يتضمنه الكتاب من معارف ومعلومات يبلّغها للآدميين، وبين معرفتنا بهذا الكتاب؛ أي طريقة معرفتنا له والمنهج الذي نتوخاه في إدراك معانيه واستجلائها: ولعل هذا التمييز لم يكن غائباً عن فكر سبينوزا لـمّا قال: «يجب أن نستمدّ معرفتنا... بمحتوى الكتاب كلّه تقريباً من الكتاب نفسه» (ما يفيد المعنى الأول للمعرفة) واستطرد قائلاً: «مثلما نستمدّ معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة نفسها» (وهذا يفيد المعنى الثاني).



الكتاب المقدس لبعض المذاهب الفلسفية؛ بل إنّ هذا طرحٌ من الطروح الرئيسية في (**الرسالة في اللاهوت والسياسة**). لكن يرى سبينوزا أيضاً أنّ الفكر الإنساني متى كان واعياً لا يمكنه التسليم بقضايا غير معقولة. فالعقل المبين، المتحرّر من الأحكام المسبقة والمهموم بالانسجام، يحافظ، في رأيه، على حقوقه في مجال العقيدة كما في كلّ المجالات الأخرى، على الرغم من أنّه يتعذّر عليه أن يوضّح لنا أسباب الوحي والتنزيل الفائقين للطبيعة»[1].

صفوة القول: إنّ سبينوزا لا يرضى لا بالتأويل المجازي للكتاب المقدّس ولا بالفهم الحَرفي له، لا بالإفراط في العقل ولا بالتفريط فيه. أمّا المنهج القويم، في رأيه، فهو يتمثّل في شرح الكتاب المقدّس بالكتاب المقدّس نفسه؛ وذلك لأنّ «الكتاب يتناول في كثير من الأحيان موضوعات لا يمكن استنباطها من المبادئ التي نعرفها بالنور الطبيعي، وهي قصص وموضوعات للوحي تؤلّف الجزء الأكبر من الكتاب، فالقصص تحتوي أساساً على المعجزات؛ أي... روايات تقصّ وقائع غير مألوفة في الطبيعة، وتلائم أفهام الرواة الذين قاموا بتدوينها وأحكامهم. أمّا موضوعات الوحي، فقد تكيّفت حسب رأي الأنبياء، بحيث تتجاوز حقيقة حدود الفهم الإنساني... لذلك يجب أن نستمدّ معرفتنا بهذه الأشياء جميعها؛ أي بمحتوى الكتاب كلّه تقريباً من الكتاب نفسه، مثلما نستمدّ معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة نفسها»[2].

وعلى ذلك، ينبغي أن نميّز، بادئ ذي بدء، بين التعاليم الإلهية من جهة، وبين ما لا يعدو أن يكون إلّا من قبيل الإبداعات الإنسانية كالأحكام المسبقة التي ترسّخها التقاليد، أو التي ينشرها الفلاسفة؛ فالأولى (أي الأحكام العائدة إلى التقاليد) لا تعبأ بالعقل المبين، وتأخذ بالمعنى الحرفي

---

(1) راجع: زاك، سيلفان، المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

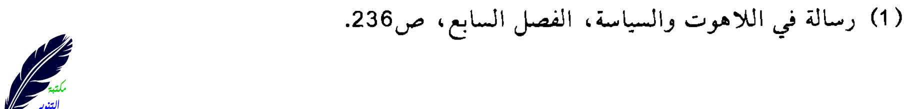
(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص235.



للكتاب، وتخضع لضغوط لاهوتية عامّة؛ والثانية (أي أحكام الفلاسفة)، باسم العقل، تشوّه النّص الدّيني وتُسهم هكذا في زرع الفتنة بين النّاس؛ لذا وجب رميها كلّها عرض الحائط، على الرغم من أنّ باب التأويل يبقى مفتوحاً لكلّ من يروم فهم الكتاب المقدّس بنفسه، شريطة أن يميّز دائماً بين الكلام الوارد في الكتاب وبين فهمه الشخصي له، وألّا يوهم أحداً بأنّ رأيه هو عين ما جاء به الكتاب.

ومع أنّ ذلك يدخل في نطاق حرّية الضمير واستقلالية النّظر، فإنّ الفصل والتمييز بين مجالي الفلسفة (إذ تسعى إلى الشرح والتعليل، وإلى إدراك حقيقة الأشياء الموضوعية) والعقيدة (إذ غايتها هي الولوج إلى المعنى الذي يحمله النّص الدّيني فحسب، لا التساؤل عن مدى حقيقته وصدقه) يبقى أمراً ضرورياً. وينبغي على الفيلسوف ألّا ينصاع وراء رغبته في التفسير بحجج عقلية وبقوانين طبيعية بعض ما جاء في الكتاب من أسرار وألغاز فوق طبيعية: «يجب أن نحرص، قبل كل شيء، في بحثنا عن معنى الكتاب، على ألّا ينشغل ذهننا باستدلالات قائمة على مبادئ المعرفة الطبيعية (فضلاً عن الأحكام المسبقة). ولكيلا نخلط بين معنى الكلام وحقيقة الأشياء، يجب أن نحرص على العثور على المعنى معتمدين في ذلك، فحسب، على الاستعمال الجاري للّغة، أو على استدلالات مبنيّة على الكتاب وحده»[1].

المطلوب إذاً هو عدم الخلط بين معنى الكلام (الوارد في الكتاب) وحقيقة الأشياء التي يجري عليها الكلام؛ أي بين المعنى الحقيقي للكلام (ما يحمله الكلام وما يسوقه من معنى) وحقيقة الكلام (صِدقه)؛ فالمعنى الحقيقي للكلام هو الذي يكون مطابقاً لأفكار المتكلّم، وبقطع النظر عن مدى مطابقته للواقع، بينما حقيقة الكلام هي مدى صدقه ومطابقته للواقع. وهكذا، يقطع سبينوزا مع قاعدة من قواعد المدرسة السكولاستيكية، ألا وهي المعادلة بين



(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص236.



المعنى الحقيقي[1]***وحقيقة (أو صدق) المعنى***[2]؛ إذ ليس الغرض من تأويل النّص المقدّس الكشف عن الحقيقة الثاوية فيه (إن وُجدت)، وإنّما هو استخلاص المعنى الحقيقي للنّص[3]. قد يكون هذا المعنى باطلاً إذا وضعناه على محكّ العقل؛ لكن التأويل كما يراه سبينوزا لا يُعنى بمدى صدق المعنى، وبطابع الحقيقة الذي يُختم به، وإنما همّه الوحيد هو المعنى الحقيقي الذي يحمله النّص والمتميّز عن غيره من المعاني.

ومرّة أخرى، لا ينبغي أن يكون تقصّي المعنى بالاستناد إلى مبادئ الفلسفة وقوانين العقل، وإنّما يكون بالاستناد فحسب إلى التعاليم الواردة في الكتاب دون سواها. ويبدو ذلك واضحاً في المثال الذي يقدّمه سبينوزا، وهو يتعلّق بما قاله موسى عن الإله؛ إذ وصفه بـ: **النّار**، ونعته بـ: **الغيور**. تبدو هذه العبارات، إذا تعاطيناها بالعقل، في غاية الغموض، ويرفضها الفيلسوف رفضاً باتّاً باعتبارها تتنافى مع طبيعة الله اللّا متجسّدة، والمنزّهة من كلّ الانفعالات السلبيّة. ومع هذا، هي تحمل معنى في غاية الوضوح، ولا يختلف اثنان في المعنى المقصود بلفظ **النّار** أو لفظ **الغيور**: «إنّ العبارات التي قالها موسى، مثل الله نار، أو الله غيور، من أوضح العبارات ما دمنا نقتصر على النظر إلى معاني الكلمات وحدها؛ لذلك أضعها بين الآيات الواضحة، مع أنها في غاية الغموض، من حيث العقل والحقيقة. وعلى الرغم من كون المعنى الحرفي مناقضاً للنّور الفطري، فإنّه إذا لم يكن يتعارض، على نحو قاطع، مع المبادئ والمعطيات الأساسية التي نستمدّها من التاريخ النقدي للكتاب، فمن الواجب الاحتفاظ به (...) فلكي نعرف إن كان موسى قد اعتقد حقّاً بأنّ الله نار أم لا،

---

(1) Le vrai sens.

(2) Le sens vrai.

(3) «... ولكيلا نخلط بين معنى الكلام وحقيقة الأشياء» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص236)؛ «تختلف معرفة الكتاب وفكر الأنبياء عن فهم فكر الله؛ أي الحقيقة» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثاني عشر، ص333).



يجب أن نستنتج ذلك من الكلام الآخر الذي قاله موسى، لا من اتفاق هذا الرأي مع العقل أو مناقضته له. ومن هنا لمّا كان موسى قد ذكر بوضوح تام، في نصوص أخرى متعددة، أنّ الله لا يشابه الأشياء المرئية في السموات، أو في الأرض، أو في الماء، فيجب أن نستنتج من ذلك أنّه يجب فهم هذا القول بعينه، أو كلّ الأقوال المشابهة فهماً مجازياً»[1].

تأويل الكتاب استناداً إلى الكتاب وحده، ومن منطلق نصوصه لا غير: هذا هو المبدأ الرئيس لمنهج التأويل عند سبينوزا؛ فالكتاب هو المصدر والمرجع معاً.

ويرتبط بهذا المبدأ مبدأ رئيس ثان، هو أن ينسج الشارح للكتب المقدّسة على منوال عالم الفيزياء، وأن يتوخّى الطريقة نفسها التي يتوخّاها في دراسة ظواهر الطبيعة[2]. إنّ ما يريده سبينوزا هو معالجة الكتاب المقدّس بوصفه موضوعاً طبيعياً ينتمي إلى *الطبيعة المطبوعة* لا إلى *الطبيعة الطابعة*[3]. وكما

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص236 -237.

(2) «ولكي نخرج أنفسنا من هذه المتاهات ونحرّر فكرنا من أحكام اللاهوتيين المسبقة، وحتى لا نؤمن في غفلة منّا ببدع من وضع البشر، وكأنّها تعاليم إلهية، يجب أن نتحدث عن المنهج الصحيح الذي يجب اتّباعه لتفسير الكتاب، وأن يكون تصوّرنا له واضحاً، فطالما كنّا نجهله لن نستطيع أن نعلم شيئاً يقينياً عن تعاليم الكتاب أو الروح القدس. ولكي لا أطيل الحديث ألخّص هذا المنهج فأقول: إنّه لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتّبعه في تفسير الطبيعة؛ بل يتّفق معه في جميع جوانبه، فكما أنّ منهج تفسير الطبيعة يقوم أساساً، وقبل كلّ شيء، على ملاحظة الطبيعة، وجميع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية، فكذلك يتحتّم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة، وبعد الحصول عليها أي على معطيات ومبادئ يقينية، يمكننا أن ننتهي من ذلك إلى استنتاج مشروع لفكر مؤلّفي الكتاب» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص234).

(3) «نقصد *بالطبيعة الطابعة* كائناً نستطيع تصوّره بوضوح وتميّز دونما حاجة إلى أيّ شيء آخر غيره (...)، وهذا الكائن هو الله. وكذا كان مقصود *التوماويين* بهذه العبارة... أمّا =

أنّ عالم الفيزياء يقتصر، في تفسيره للطبيعة، على المبادئ الطبيعية وحدها، منطلقاً من معطيات طبيعية ثابتة، معلّلاً إيّاها بمعطيات طبيعية أخرى، محدّداً المفاهيم الكبرى المؤسّسة للمعقولية الكونية، فكذلك يشتغل الفكر المؤوّل للكتاب المقدّس بالكتاب وحده، متدرّجاً من الملاحظة والفحص والتمحيص إلى البحث التاريخي، فإلى وضع المفاهيم وتحديد مذهب الكتاب ومدى انطباقه على مختلف الأوضاع الجزئية. ولا يسعنا، هاهنا، إلّا أن نذكّر بالقواعد العامة للتأويل كما وضعها سبينوزا، وكما شرعنا في تحليلها وسنواصل، حيث كتب فيلسوفنا: «القاعدة العامة التي نضعها لتفسير الكتاب هي ألّا ننسب إليه أيّة تعاليم سوى تلك التي يثبت الفحص التاريخي بوضوح تام أنّه قال بها. وسنتحدث الآن عن هذا الفحص التاريخي، وعمّا ينبغي أن يكون عليه، وما ينبغي أن يعرّفنا به أساساً.

1- يجب أن يفهم طبيعة وخصائص اللّغة التي دُوّنت بها أسفار الكتاب المقدّس، والتي اعتاد مؤلّفوها التحدث بها...

2- يجب تجميع آيات كلّ سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية عددها محدود، حتى نستطيع العثور بسهولة على جميع الآيات المتعلّقة بالموضوع نفسه، وبعد ذلك نجمع كلّ الآيات المتشابهة والمجملة، أو التي تعارض بعضها بعضاً...؛ *ولكيلا لا نخلط بين معنى الكلام وحقيقة الأشياء*، يجب أن نحرص على العثور على المعنى معتمدين في ذلك فحسب على

= *الطبيعة المطبوعة* فنقسّمها إلى اثنتين؛ الكلّية والجزئية. تتألّف الكلّية من كلّ الأحوال التابعة للإله بصورة مباشرة... وتتألّف الجزئية من كلّ الأشياء الجزئية التي تنتج عن الأحوال الكلّية» (رسالة موجزة، الباب الأول، الفصل الثامن). «فيما يتعلق الآن *بالطبيعة المطبوعة* الكلّية؛ أي الأحوال أو المخلوقات التي تنتج مباشرة عن الإله، أو تكون مخلوقة من طرفه مباشرة، فنحن لا نعرف منها سوى اثنتين، هما الحركة في المادة، والذهن في الشيء المفكّر. هذان الحالان أزليّان وثابتان إلى الأبد» (رسالة موجزة، الباب الأول، الفصل التاسع).



استعمال اللّغة، أو على استدلالات مبنيّة على الكتاب وحده (...). وقد بيّنا من قبل أنّه لا يفرض علينا أن نوائم قسراً بين فكر الكتاب ومقتضيات عقلنا وأفكارنا المسبقة؛ إذ يجب علينا أن نستمدّ كلّ معرفة لأسفار الكتاب المقدّس من هذه الأسفار وحدها.

3- يجب أن يربط هذا الفحص التاريخي كتب الأنبياء بجميع الملابسات الخاصّة التي حفظتها لنا الذاكرة؛ أعني سيرة مؤلّف كلّ كتاب وأخلاقه والغاية التي كان يرمي إليها، ومن هو، وفي أيّ مناسبة كتب كتابه، وفي أيّ وقت، ولمن، وبأيّ لغة كتبه. كما يجب أن يقدّم هذا الفحص الظروف الخاصّة بكلّ كتاب على حدة؛ كيف جُمع أوّلاً، وما الأيدي التي تناولته، وكم نسخة مختلفة معروفة عن النّص، ومن الذين قرّروا إدراجه في الكتاب المقدّس، وأخيراً كيف جمعت جميع الكتب المقننة في مجموعة واحدة؟ أقول: إنّ الفحص التاريخي يجب أن يتضمّن كلّ هذا»[1].

تلخّص هذه القواعد مدار البحث التاريخي للكتاب المقدّس؛ فالقاعدتان الأوليان تتعلّقان بالنّص ذاته؛ يجب أن يكون البحث انطلاقاً من اللّغة الأصلية التي كُتب بها الكتاب، كما ينبغي معرفة خصوصيات اللّسان الجاري به التواصل والكتابة أيّام تأليفه، فضلاً عن تجميع وترتيب القضايا المتماثلة، والتنصيص على العبارات الغامضة والملتبسة أو المتناقضة، وما إلى ذلك ممّا يُطلق عليه **النّقد الباطني**. أمّا القاعدة الثالثة، فهي تتعلّق بالظروف التي حفّت بتأليف الكتاب والمناسبات المميّزة لكلّ سفر من أسفاره، وهو ما يطلق عليه **النّقد الخارجي**.

ولعلّ أهمّ قاعدة في منهج البحث التاريخي هذا الذي يمكن أن نطلق عليه «منهج الهرمينوطيقا التاريخية»[2] إنّما هي القاعدة الثالثة؛ إذ تتمثل في

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص237- 238.

(2) لم يعُد التاريخ، في سياق منهج الهرمينوطيقا التاريخية، مجرّد سلسلة من الأحداث =

الفحص الدقيق للنّصوص المقدّسة بمقارنة بعضها ببعض، وبالرجوع إلى ظروف نشأتها ومآلها، بما يسمح باستخلاص معطيات يقينية ثابتة بشأن معناها الحقيقي، وبشأن مقصود أصحابها. وعلى ذلك، لا بدّ لهذا البحث التاريخي أن يكون بحثاً نقديّاً شاملاً، يُنظر:

- *من حيث إنّه تحقيق للأصول*: فيما إذا كنّا نملك أصل الكتاب أم نسخة منه، وما إذا كانت النسخة وفيّة للأصل أم لا، وما هي الأخطاء التي قد تكون تسرّبت إليها، وهل هي أخطاء عفوية أم متعمّدة، وهل تمّ تصحيحها، وهل كان ذلك من طرف أشخاص جديرين بالثقة... إلخ.

- *ومن حيث إنّه تحقيق للمصادر*: في الظروف والمناسبات التي نزلت فيها الآيات وكُتبت النصوص المقدّسة، لمن كُتبت أو نُزّلت، وما هي مختلف مصادرها.

- *ومن حيث إنّه تحقيق في المصداقية*: في الأفكار الحقيقية التي أراد الأنبياء أو مؤلّفو الكتب المقدّسة تبليغها، وفي مدى صدق الشهادات والأحاديث التي وصلتنا[1].

لكن يبقى هذا البحث النقدي التاريخي بلا جدوى إذا لم يقترن بتحديدٍ دقيقٍ للمفاهيم والمصطلحات الواردة في الكتاب المقدّس، رفعاً لكلّ غموض والتباس. ولا يفوتنا التذكير، هنا، بأنّ جلّ كبار فلاسفة القرن السابع عشر

= الطارئة؛ بل أصبح يملك أرضية سببيّة وعلميّة تسمح بالرجوع إلى أصل الكتاب والكشف عن معناه ودلالته. ولعلّ هذه النزعة التاريخية لدى سبينوزا قد استبقت جلّ التيارات التاريخية التي ظهرت في القرن التاسع عشر؛ من الفيلولوجيا إلى السيكولوجيا مروراً بفقه القانون (فيما يتعلّق بفقه القانون، انظر المقال الإلكتروني على الإنترنت لصاحبه ستيفان جنسبورغ، منهج تأويل الكتاب في الرسالة اللاهوتية السياسية لسبينوزا La méthode d'interprétation de l'Ecriture selon leTractatus theologico-politicus de Spinoza, par Stephane Ginsburgh

(1) راجع تحليلات سيلفان زاك في الصفحة 34 وما يليها من كتابه المذكور أعلاه.



(ديكارت، وسبينوزا، وهوبز، ولوك، وليبنتز) قد اتّفقوا على أنّ السبب الرئيس لما نشهده من مشادّات مستمرّة بين أفراد النّاس في المجتمع، ومن مطارحات عقيمة بين الفلاسفة، وأخرى مبنيّة على سوء النيّة بين رجال الدّين أنفسهم، ولما نعاينه، أيضاً، في المحاكم وفي المنابر والمجالس السياسية من مناقشات ومرافعات لا تنتهي، إنّما السبب في ذلك كلّه هو الانطلاق دائماً في التفكير والكلام دون مراجعة الألفاظ المستعملة، ودون تحديد دقيق لمعناها، فيكون الاختلاف قائماً منذ البداية؛ إذ قد يُحمل معنيان أو أكثر على اللّفظ نفسه، أو قد يُرصد لفظان أو أكثر للمعنى نفسه، فيكثر اللّغو، وتعمّ الغوغاء وتتفاقم الخصومات، وتنشأ الحروب[1].

فلا بدّ إذاً أن يشرع الشارح للكتب المقدّسة في رصد المعاني المختلفة للكلمات والمقارنة بينها في مختلف النّصوص الواردة فيها، فتكون هكذا أدوات أوّلية ضرورية لفهم النصوص فهماً سليماً يدلّ على فحوى العقيدة

(1) نذكر على سبيل المثال هذا المقطع للفيلسوف هوبز: «بما أنّ الحقيقة تقوم على الترتيب الصحيح للتسميات في إثباتاتنا، فإنّ الإنسان الذي يسعى إلى الحقيقة الدقيقة يحتاج أن يتذكّر ما الذي تعنيه كلّ تسمية يستخدمها، ويضعها حسب ذلك في المكان الصحيح (...)؛ ولذا فإنّ البشر في الهندسة (وهي العلم الوحيد الذي شاء الله أن يمنحه للجنس البشري حتى الآن) يبدؤون بتحديد دلالة كلماتهم، وهم يسمّون هذا التحديد للدلالات *تعريفات*، ويضعونها في بداية حسابهم (...) ومن ثمّ فإنّه في التعريف الصحيح للتسميات يكمن أوّل استخدام للكلام، وهو اكتساب العلم؛ وفي التعريف الخاطئ، أو في غياب التعريف، تكمن أوّل إساءة استخدام، ومنها تنشأ كلّ الفرضيات الخاطئة والخالية من المعنى؛ (...) وكلّما ازداد كلام البشر غنًى أصبحوا أكثر حكمة أو أكثر جنوناً من المعتاد (...). لهذا فإنّ الكلمات هي بدائل النقود لدى الحكماء، لا يستعملونها إلّا للحساب، ولكنها نقود الحمقى الذين يثمّنونها بسلطة *أرسطو* أو *شيشرون* أو *القدّيس توما* أو أيّ عالمٍ كان، وإن لم يكن سوى إنسان» (توماس هوبز، اللفياثان، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، نشر هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) ودار الفارابي، ط1، كانون الثاني/يناير 2011م، ص44-45).



الصحيحة. ينبغي أن نسأل مثلاً عن معنى الكلمات المحورية والأكثر تواتراً في النّصوص الدّينية، من أجل التوافق المبدئي حولها، وكي لا يتناقض الحديث في شأنها، كأن نسأل عن معنى *النبوّة* وعمّن هو *النبيّ*، وعن المقصود *بالمعجزة*، وبـ*ملكوت الله*، وبالعبارة المتواترة: *شعب الله المختار*... إلخ.

فإذا تمّ ضبط المفاهيم ومعاني الكلام بكلّ دقّة، أصبح المذهب العام للكتاب المقدّس واضحاً جليّاً في نظر الجميع (فهو لا يدعو إلى التأمّل والتفكّر بقدر ما يدعو إلى المحبّة)، وأمكن تطبيقه على الحالات الجزئية المتعلقة مثلاً بالحياة اليومية. وإذا وُجد أحياناً تضارب بين نصٍّ مّا يحثّ فيه بعض الأنبياء على سلوك مّا (كحثّ النبيّ موسى على تطبيق مبدأ «الثأر»، أو حثّ النبيّ محمّد على «محاربة» الكافرين بالله) وبين المذهب العام للكتاب المقدّس (إذ يدعو إلى المحبّة لا غير)، فإنّ البحث التاريخي هو الذي سيبيّن لِمن بالضبط وُجّهت الدعوة إلى مثل هذا السلوك، وفي أيّ عصر وأيّ ظرف حصل ذلك. يكفي دائماً أن نقارن بين النّصوص المقدّسة، وأن نبحث في ظروف نشأتها ونزولها، وفي أصل الكلام الذي كُتبت به، بعيداً عن التخمينات غير البريئة والمغرضة.

إنّ منهج سبينوزا في تأويل الكتاب لا يبتعد كثيراً عن المنهج التجريبي؛ إذ يقوم على الملاحظة بأسلوبها العلمي[1] كما على البرهان والاستدلال المنطقي[2]. ومع هذا، إنّ هذا المنهج، شأنه شأن كلّ منهج، يبقى محدوداً، وذلك لأسباب يلخّصها سبينوزا في النقاط الآتية:

(1) «تجميع آيات كلّ سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية عددها محدود»؛ «نجمع كلّ الآيات المتشابهة والمجملة، أو التي تعارض بعضها البعض»؛ «أن يربط هذا الفحص التاريخي كتب الأنبياء بجميع الملابسات الخاصة التي حفظتها لنا الذاكرة»؛ «أن يقدّم هذا الفحص الظروف الخاصة بكلّ كتاب على حدة... وكم نسخة مختلفة معروفة عن النّص» (راجع رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص237-238، الإبراز منّا).

(2) «إنّ هذا المنهج لا يتطلّب نوراً سوى النّور الفطري؛ ذلك لأنّ طبيعة هذا النّور -

أ - *الغموض الناتج عن معرفتنا المحدودة للّغة التي كُتب بها الكتاب*؛ فهي لغة قديمة قد تختلف دلالاتها عمّا أصبحت عليه، فضلاً عن أنّ علامات الوقف فيها دخيلة عليها، وقد تزيدها التباساً، وتكثر من الخلافات حول معانيها؛ وبالفعل، إنّ العبرانيين «ليست لهم حروف تعادل الحروف المتحركة، وإنهم لم يتعوّدوا أن يقسّموا كلامهم المكتوب، أو أن يبرزوا المعنى بصورة أقوى، أي تأكيده بعلامات. ولا شكّ أنّه كان يمكن التغلّب على هذين النّقصين بإضافة النقط والحركات، ولكنّنا لا نستطيع الوثوق بهاتين الوسيلتين؛ لأنّ الذين وضعوها واستعملوها علماء لغويّون في عصر متأخّر، لا تساوي سلطتهم شيئاً. أمّا القدماء فقد كتبوا دون نقاط (أي دون حروف علّة ودون حركات) كما تدلّ على ذلك شهادات كثيرة، فقد أضيفت النقاط في عصر متأخّر عندما اعتقد النّاس بوجوب تفسير التوراة»[1].

ب- *النقص الحاصل في معرفتنا التاريخية لمصير الكتاب ومآله عبر العصور*: «إننا نجهل تماماً مؤلّفي كثير من هذه الأسفار، أو نجهل الأشخاص الذين كتبوها (...) أو نشكّ فيها كما سأبيّن بالتفصيل. ومن ناحية أخرى لا ندري في أية مناسبة، وفي أيّ زمان، كُتبت هذه الأسفار التي نجهل مؤلّفيها الحقيقيين، ولا نعلم في أيدي من وقعت، وممّن جاءت المخطوطات الأصلية التي وُجد لها عدد من النسخ المتباينة، ولا نعلم، أخيراً، إن كانت هناك نسخ كثيرة أخرى في مخطوطات من مصدر آخر»[2].

ج- زيادة على معرفتنا المحدودة للغة الكتاب، ولما طرأ عليه من الطوارئ، فإنّنا *غالباً ما نفتقد نسخته الأصلية أو اللغة الأصلية التي كُتب بها*؛

= وصفته المميّزة تنحصر في استنباط الأشياء الغامضة واستخلاصه إيّاها بوصفها نتيجة مشروعة من الأشياء المعروفة، أو الأشياء المعطاة على أنّها معروفة» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص249، الإبراز منّا).

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص245.

(2) المصدر نفسه، ص246-247.



فمثلاً «الرأي السائد هو أنّ إنجيل متّى، وكذلك الرسالة إلى العبرانيين، قد كتبتا بالعبرية، ثم فُقد النّص العبري»[1].

على الرغم من هذه الصعوبات التي ينبّهنا إليها سبينوزا، والتي ينبغي ألّا تغيب عن أنظار الشارحين للنّصوص المقدّسة، وحتى عن مجرّد القارئين لها، يبقى منهج النقد التاريخي منهجاً قويماً لا مندوحة عنه.

لكن لا ينبغي لهذه *المقاربة العلمية* للكتاب المقدّس أن تحجب عنّا *المقاربة الجدالية* التي أراد أن يؤسّس لها سبينوزا في رسالته اللّاهوتية السياسية؛ فهو قد كتب في إحدى رسائله إلى *أُلدنبورغ*: «إنّي منكبٌّ حالياً على إعداد مصنّف حول رؤيتي للكتاب المقدّس، وإنّ الأسباب التي دفعتني إلى ذلك هي: 1- أحكام اللاهوتيين المسبقة؛ إذ أعلم أنّ هذه الأحكام هي الحائل دون أن يتولّى النّاس ممارسة الفلسفة؛ أرى من المفيد إذاً أن أفضحها وأخلّص العقول النيّرة منها. 2- الفكرة التي يملكها عنّي العامّي؛ إذ لا ينفكّ يتّهمني بالإلحاد؛ فأنا ملزم بمحاربتها قدر الإمكان. 3- حرّية التفلسف والجهر برأينا؛ فأنا أريد إثبات ذلك بكلّ الطرق لما أراه لدى الوعّاظ من سعي حثيث إلى القضاء عليها بكلّ ما أوتوا من سلطة مفرطة، وحماس فاضح»[2]. وكما نبّه إلى ذلك سيلفان زاك، بعدما أشار إلى الفرق بين ريشارد سيمون الناقد العلّامة الذي يفخر بسعة اطّلاعه على الكتب المقدّسة، وسبينوزا المهموم قبل كلّ شيء بحرّية الفكر والضمير، فإنّه «يجدر بنا، إذا رُمنا فهمَ **الرسالة اللاهوتية السياسية**، ألّا نقف عند حجج مؤلّفها، وأن نستوعب جيّداً النتائج التي يستخلصها، والتي لا يتردّد ريشارد سيمون في رفضها»[3]. فإذا كان كتاب **الإيتيقا** كتاباً تأسيسيّاً يقوم على براهين يقينية

(1) المصدر نفسه، الفصل السابع، ص248.

(2) رسالة رقم 30، إلى ألدنبورغ.

(3) راجع: زاك، سيلفان، سبينوزا وتأويل الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص41 من الطبعة الفرنسية.



ثابتة، شأنه شأن الكتب الهندسية، فإنّ **الرسالة اللاهوتية السياسية** هي على عكس ذلك؛ رسالة نقدية دأبها أن تجادل وتعارض وتحارب الخرافات والأباطيل والأحكام المسبقة التي يبثّها اللّاهوتيون، ويبررونها بحجج يستمدّونها من الكتب المقدّسة. لكن ليس سبينوزا مجرّد ناقد؛ أي أنّه لا يتوخّى منهج النقد لغاية فقهية وعلميّة بحتة، بقدر ما أنّ النقد عنده هو أقرب ما يكون إلى المرافعة أو إلى النّضال من أجل قضيّة فكرية وحياتية[1]. ولئن ألِفناه في قراءته للكتاب المقدّس، وفي شروحه كافةً، لا يسعى إلّا للكشف عن الدلالة الحقيقية لكلام الله، فسبب ذلك هو أنّه إذا أصبح مدلول كلام الله بيّناً للجميع، لن يجرؤ أحد على تكفير أيٍّ كان بتهمةِ الأخذ بكلام الله وطاعته. وهكذا تصبح حرّية النظر في الكتاب المقدس شرطاً ضرورياً لإدراك المعنى الحقيقي لكلام الله والتوافق حوله، وتعبيداً للطريق إلى حريّة الضمير، واستقلالية التفكير.

وفي الختام، قد تكون المقارنة مفيدة بين سبينوزا ومعاصره هوبز؛ لِتبايُن موقفهما من السلطة في علاقتها بالمواطن وبالدّين في آنٍ؛ إذ يفصل هوبز في كتاب **(اللفياثان)** بين العقيدة بما هي إيمان باطني لا يخضع لأيّ إلزام أو قهر خارجي، حيث يبقى الفرد حرّاً في قرارة نفسه كي يصدّق أو لا يصدّق بوجود الله وكلامه، وبين العقيدة في شكلها الخارجي بما هي جملة من التعاليم التي أوحى بها الله إلى أنبيائه لتبليغها لعباده. ولمّا كانت العقيدة، في شكلها الخارجي، تتعلّق بمدى صدق الأنبياء والحَواريين والمبشّرين، كما بمعاني الكتاب التي ينقلونها، فإنّ هذا كلّه يتعذّر أن يبقى من مشمولات الفرد المؤمن

(1) بسبب تعلّقه بحرّية التفكير أُطرد سبينوزا من الطائفة اليهودية، وعاش متنقلاً منبوذاً طيلة حياته، وكاد أن يُقتل من طرف رجل متطرّف، وخرج بنفسه لرفع معلّقة يندّد فيها باغتيال الأخوين دي فيت، إلّا أنّه مُنع من ذلك، وتراجع عن طبع الإيتيقا تحاشياً من الّذين كانوا يتربّصون به الدوائر، ونشر رسالته في اللاهوت والسياسة خفيّة الاسم، وحارب فيها أعداء حرية المعتقد...



مهما كانت درجة إيمانه، وسِعة معرفته بالكتاب المقدّس، والمكانة التي يحتلّها في سلّم الكهنوت؛ لأنّه يبقى في الأحوال كلّها إنساناً كأيّها النّاس، ومن الغرور أن يزعم أحدٌ، أيّاً كان، أنّه على صِلة بفكر الله ويستلهم تعاليمه من حروف وكلمات وآيات كتابه المنزّل. وفي الدولة المسيحية، كما يراها هوبز، يكون تفسير الكتاب وشرح معانيه من حقّ صاحب السلطة العليا دون سواه، أو من حقّ من نصّبهم هو نفسه لنيابته في ذلك. فلا حقّ إذاً لأيٍّ كان في فحص الكتاب المقدّس بنفسه، وفي فهمه والتعامل معه بفكره النقدي وضميره الحرّ؛ إذ يوجد من يتكفّل بذلك، وهو صاحب السيادة الذي يسهر على مصير المدينة، ويمسك بين يديه كلاً من السلطة الروحية والسلطة الزمنية، مع إخضاع الأولى للثانية. وكما عبّر مؤلّف **(اللفياثان)**، فإنّ «الحُكم *الزمني* والحكم *الروحي* ليسا أكثر من لفظتين تمّ إدراجهما بهدف جعل البشر يرون بصورة مزدوجة، ويخطئون بشأن حاكمهم الشرعي»[1]؛ وإنّ «الكنيسة (...) شبيهة بجمهورية مدنية مؤلّفة من مسيحيين، وهي تُسمّى *دولة مدنية* باعتبار رعاياها *بشراً*، وتُسمّى *كنيسة* باعتبار رعاياها *مسيحيين*»[2]. وبناءً على هذا كلّه لا ينبغي أن يحكم كلّ فرد استناداً إلى عقله أو ضميره الخاص؛ بل ينبغي أن يُترك الأمر للعقل العام، وأن يُفوّض إلى عقل «معاون الله المطلق؛ إذ إنّنا في الحقيقة منحناه السلطة العليا كي يقوم بما هو ضروري لسلامتنا وللذّود عنّا (..) يجب أن يخضع العقل الخاص إلى العقل العام؛ أي إلى القائم مقام الله»[3].

أمّا في نظر سبينوزا، فإنّ الكنيسة، أقوميّة كانت أم كونيّة، لا ينبغي أن تحتكر لنفسها شرعيّة تأويل النصوص المقدّسة، كما لا ينبغي أن يكون ذلك حكراً على الدولة وعلى صاحب السيادة؛ بل يجوز لكلّ فرد أن يبحث فيها ويؤوّلها بنفسه، ديدنه في ذلك الحصافة، والحُكم السليم.

---

(1) هوبز، اللفياثان، الفصل 39، ص455 من الترجمة العربية المذكورة أعلاه.

(2) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، الفصل 37، ص433-434.



لكن إذا كان الحكم السليم أعدل الأشياء شيوعاً بين النّاس؛ إذ يزعم كلّ واحد أنّه مُنح منه الكفاية، فإنّ هذا لا يجعلهم بمنأى عن التعصّب لأحكامهم ولفهمهم الشخصي للأشياء. ولسبب كهذا أقدم سبينوزا في الفصول (8 و9 و10) من **(الرسالة في اللاهوت والسياسة)**، من خلال نقده للتوراة[1]، على نسف الأسس التي تقوم عليها كل أشكال التعصّب الديني، وعلى الذود عن حرية التفكير.

في هذه الفصول لم يزعم سبينوزا الوقوف عند دراسة الكتب المقدسة دراسة علمية فقهية لا غير بقدر ما *كانت غايته المنشودة هي أن يستخدم منهج التأويل كما حدّد معالمه في الفصل السابع سلاحاً جبّاراً لنسف قواعد التعصّب الديني، واللاّتسامح المطلق.*

ولن نبتعد عن الصواب إذا عُدنا إلى الفصل الثامن بالذات لتقصّي نشوء التعصّب الدّيني كما يراه سبينوزا. ففي جزء طويل من هذا الفصل ينطلق سبينوزا، والغاية هي ما ذكرنا، من تأكيد أنّ موسى ليس هو من ألّف *الأسفار الخمسة* (Pentateuque)؛ ولا ينقطع فيلسوفنا عن تأكيد هذه الفكرة بشكل يدعو للتساؤل عن مدى أهمّيتها عنده؛ ويبدو بالفعل أنّ أهمّيتها لا تنحصر فيما يمكن اعتباره من قبيل الاكتشاف الهرمينوطيقي؛ بل يتعدّى الأمر ذلك؛ إذ يتعلّق بتجريد النّص الدّيني من هالة القداسة المبهرة؛ بل المحرقة، التي يحيطه بها اللاّهوتيون إلى حدّ عبادته، واعتبار أقلّ مناقشة له كفراً لا يُغتفر. وإنّنا لا نريد أن نكرّر الحديث عن مقاربة سبينوزا العلمية للنصوص الدّينية؛ إذ سبق أن تطرّقنا إليها؛ لأنّ ما يهمّنا وما كان يهمّ سبينوزا حقّاً هو ما يترتّب

(1) إنّ وظيفة الفصل (8) هي هدم الإيمان بأصالة عدد من أسفار الكتاب المقدس، ولاسيّما أنّ الذين ألّفوها قد عاشوا في فترة بعيدة عن أيّام الأنبياء؛ ووظيفة الفصل (9) هي إثبات عدم اكتمال كتاب التوراة، وافتقاده إلى الوحدة، على الأقل كما وصلنا؛ ووظيفة الفصل (10) هي إثبات أنّ نصوص الأنبياء وكتاباتهم منقوصة وينقصها الترتيب والتنظيم.



عن هذه المقاربة من كشف لفضائح اللّاهوتيين عموماً، ولنواياهم السيّئة في تعاملهم مع النّصوص المقدّسة، وفرض قداستها المطلقة بإسنادها إلى بعض الأنبياء. ذلك لأنّ النبيّ هو وحده من يكون له اتّصال مميّز بالله، وهو وحده من يوحى إليه ويكون رسولاً إلى النّاس، ومن ثمّ كلّ ما يُنسب إلى النبيّ إنّما يُنسب إلى الله الذي أوحى إليه؛ فكلام النبيّ هو كلام الله، وكلّ نقد أو مجرّد نظر وتمحيص فيما قاله أو كتبه النبيّ يُعدُّ كفراً فظيعاً، وتدنيساً للمحرّمات. وعلى هذا الاعتبار يمكن أن ندرك مدى أهمّية البحث الذي يسعى إلى إثبات أنّ النصوص المقدّسة ليست كلّها من تأليف الأنبياء؛ بل هي من تأليف بعض العلماء والناسخين الذين هم من طينة البشر العاديين؛ ذلك لأنّ اللّاهوتيين، إذ ينسبون أسفار الكتاب إلى الأنبياء، يجعلونها مقدّسة قداسة هؤلاء، فتصبح سلطة الكتاب عندهم سلطة مطلقة لا تقبل أدنى تشكّك ونظر، ولا فرق في إعتقادهم بين كلام الله وما جاء على لسان الأنبياء.

وهكذا نرى أنّ أوّل ما يترتّب عن المقاربة النقدية للكتاب المقدّس هو نسف هذه الطريقة اللّاهوتية الماكرة؛ لأنّ التفريق والفصل بين نصّ من نصوص الكتاب وبين كلام النبيّ يفضي، لا محالة، إلى إضعاف مناورات اللّاهوتيين التي يقومون بها لإرباك كلّ محاولة لمناقشة نصٍّ مقدّسٍ.

لنأخذ مع سبينوزا مثال النبيّ موسى؛ فهو في نظر اليهود، كما في نظر المسيحيين، من أعظم الأنبياء، والكتاب المقدّس يشهد على ذلك. وإنّ الهالة العظيمة التي مُنحت له قد مَنحت بدورها لكلّ ما ورد على لسانه سلطة مطلقة وغير مشروطة؛ فإذا كان موسى قد قال ما قاله، أو ألّف ما ألّفه، فإنّ ذلك ينبغي أن يُعدّ من قبيل الأمور المتجاوزة لأفهام عامّة النّاس. فموسى قد تحدّث مباشرة إلى الله؛ ولذا لا يجوز التأمّل والنظر في الأوامر والتعاليم المدوّنة في الكتاب؛ إذ هي حاصل محادثات النبيّ مع الخالق.

فمن البيّن إذاً أنّ أوّل عمل ينبغي أن يقوم به النّاقد المتصفّح للنّصوص المقدّسة هو التثبّت من سلامتها وصدقها، فإذا نجح في إثبات أنّها ليست من



تأليف النبيّ، وإنّما من تأليف أشخاص آخرين عاشوا في زمن لاحق بعيد عن عصره، يكون قد جرّدها من قداستها، وأبطل عبادتها. وهذا من المؤكّد ما وصل إليه سبينوزا؛ إذ أثبت بكلّ دقّة أنّ موسى لا يمكن أن يكون هو مؤلّف *الأسفار الخمسة*، وإنّما مؤلّفها هو إزدراس (Esdras)، فضلاً عن أنّ العديد من نصوص *الأسفار الخمسة* قد فُقدت نهائياً.

وعليه، يبدو أنّ الكتاب المقدّس لم يصلنا كاملاً ولا سالماً؛ فهو ليس فاقداً للوحدة فحسب؛ بل تتخلّله الملابسات والأخطاء: «إنّ الخَلف لم يحفظ هذه الأسفار بعناية، حيث لا تتسرّب إليها أيّة أخطاء. فقد لحظ قدماء النسّاخ كثيراً من القراءات المشكوك فيها، بالإضافة إلى بعض النصوص المبتورة، دون أن يكونوا مع ذلك قد تنبهوا إليها كلّها (...) وإنّي لأعتقد أنّه ما من أحد سيشكّ في وقوع بعض الأخطاء في الأسفار إذا كان لديه أقلّ قدر من الحكم السليم»[1].

ولئن لم تكن غاية سبينوزا هي هدم الإيمان بالكتب السماوية، إلّا أنّه لا يخفي رغبته في تقويض تصوّر الكثيرين لكمالها المطلق؛ ولا سيّما أنّها لم تصل إلينا من الله مباشرة، ولا حتّى من الأنبياء دونما وساطة الرواة والناسخين. ولعلّ تقويض هذا التصوّر الباطل لكمال الكتاب وقداسته المطلقة هو ما سيجعله قريباً من أفهام النّاس، وفي متناولهم جميعاً، وهو ما سيفتح الطريق إلى التسامح بينهم؛ إذ يمكن التأكيد مع سبينوزا بكلّ ثقة أنّنا لا نعاين فيه «أيّ خطأ أو أيّ اختلاف في القراءات، وخاصةً في النّصوص الخاصة بالتعاليم الخُلقية، بحيث يجعلها غامضةً أو مشكوكاً فيها»[2]. وفيما عدا هذه النّصوص المتعلقة بالتعاليم الخُلقية البسيطة والبيّنة بذاتها يبقى الكتاب، على نحو ما وصلنا، بعيداً كلّ البعد عن الكمال المطلق الذي يوصف به، ويمكن تلخيص عيوبه في النقاط الآتية:

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل التاسع، ص289- 290.

(2) المصدر نفسه، ص289.



- هو حافل أوّلاً بالنّصوص المتلاصقة دون أيّ علاقة وأيّ ترتيب بينها؛ منها على سبيل المثال قصّة *يهوذا وثامار*؛ إذ تمّت إضافتها وإدماجها ضمن قصّة *يوسف* (سفر *التكوين*، الإصحاح 28)؛ وإلّا فكيف أمكن *ليهوذا*، في ظرف اثنين وعشرين سنة، أن يتزوّج ويُنجب ثلاثة أطفال، وأن يزوّج ابنه البكر من *ثامار*، وأن تتزوّج *ثامار*، بعدما أصبحت أرملة، من ابنه الثاني، وأن تترمّل ثانية فيتزوّجها هو نفسه، وينجب منها توءمين، وأن يصبح أحدهما بدوره أباً؟ فهذا محال[1].

- وفيه ثغرات كثيرة ومقاطع مفقودة، مثلما في قصّة *قايين وهابيل* (سفر *التكوين*، الإصحاح 4، آية 8)[2].

- وفيه أيضاً تكرار وحشو، من ذلك مثلاً النّص الوارد في الإصحاح الأخير من السفر الثاني عن *الملوك*؛ فهو النّص نفسه الذي نجده في الإصحاح الأخير عن *أرميا*[3].

- وفيه أخيراً روايات كثيرة غير معقولة، مثلما نجده عن الأخوين شمعون ولاوي، اللّذين نجحا، بينما كان عمر الأوّل اثني عشر عاماً والثاني أحد عشر عاماً، في تخريب مدينة عن آخرها، وقتل سكّانها بالسّيف[4].

وعلى هذه الاعتبارات يبدو أنّ النّصوص المؤلّفة للكتاب المقدّس ليست خالية من الأغاليط، ومن الشطب والترميم والترقيع، فضلاً عن أخطاء النّحو والتراكيب اللّغوية. وللذكر ليس للحصر، إنّ حساب الزمن والمُدد في الكتاب المقدّس كان يؤخذ مأخذ الجدّ؛ فكان مثلاً ضبط تاريخ خلق العالم وتطوّر الإنسانية تاريخاً موثوقاً به حتّى أنّ *بوسوي* (Bossuet) اعتمد عليه في تأليف

(1) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل التاسع، ص288 وما يليها.
(2) المصدر نفسه، والفصل نفسه، الفقرة الأخيرة منه.
(3) المصدر نفسه، الفصل العاشر، ص300 وما يليها.
(4) المصدر نفسه، الفصل التاسع، ص279- 280.



كتابه عن التاريخ الكوني[1]. إلّا أنّ سبينوزا قد بيّن أنّ هذا التاريخ ليس موثوقاً به، ومن بين الحجج على ذلك أنّ *سليمان*، كما رُوي في *الإصحاح* (6) من *سفر الملوك الأوّل*، قد سهر على تشييد *المعبد* بعد (480) سنة من هجرة مصر، غير أنّ الحساب الذي يأخذ بالاعتبار جملة النّصوص المتوافرة يحدّد هذه المدّة بـ (580) سنة. فأيّ الحسابين أصحّ؟ يقدّم سبينوزا الإجابة كما يأتي: «من هذا كلّه نستنتج بوضوح تامّ أنّنا لا نستطيع أن نقيم حساباً زمنياً مضبوطاً للسنوات معتمدين في ذلك على الروايات نفسها، وأنّ دراستها لا تؤدّي بنا إلى التسليم بصحّة واحدة منها؛ بل إلى وضع افتراضات مختلفة. فيجب إذاً أن نسلّم بأنّ هذه الروايات مجموعة من القصص مستمدّة من مؤلّفين عديدين، ثم جُمعت قبل ترتيبها وفحصها»[2].

صفوة القول إذاً: إنّه لا يجب أن نلتمس من الكتاب المقدّس أن يطلعنا على حقيقة الأشياء، مثلما يُنتظر منه عادةً. إنّ سعي سبينوزا لا يتمثل في خلع صفة القداسة عن الكتاب فحسب -باعتباره من تأليف أيادٍ بشرية- كيما تبطل محاولات استخدامه للهيمنة على العقول؛ بل يتمثل كذلك في إنكاره أن يكون مصدراً للحقائق النظرية؛ فالكتاب يتضمّن حقائق قليلة، ولا يرمي إلى تلقين المعرفة بقدر ما يهدف إلى إرشاد جميع النّاس بمختلف درجاتهم إلى طريق الخلاص. إنّه يأمر بالعدل والإحسان، وهو يأمر بذلك على لسان الأنبياء لا على لسان الآخرين. وبإيجاز، إنّه يعلّم العقيدة والإيمان ولا يلقّن العلم والمعرفة. وليس الولوج إلى دلالته حكراً على اللّاهوتيين ورجال الدّين الماكرين، الذين لا تعدو أن تكون غايتهم بسط نفوذهم المطلق على بسطاء العقول؛ ذريعتهم في ذلك نشر الفكر الخرافي بين عموم النّاس الطيّعين، أو اللّجوء إلى سلطة الدولة ضدّ العقول الجامحة. وللحيلولة دون ذلك والمساعدة على فهم النّصوص المقدّسة على الوجه الصحيح، دأب سبينوزا

---

(1) Bossuet, Discours sur l'histoire universelle (1681).

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل التاسع، ص286-287.



على وضع مبادئ علمٍ نقديٍّ هرمينوطيقيٍّ بادر بتجربته وامتحانه على *العهدين* القديم والجديد.

ولقد تبيّن لنا أنّ غاية سبينوزا لم تكن قطع الثقة بالأنبياء، وإنّما بأولئك الذين شوّهوا نصوصهم أو نقلوها مبتورة، كما أنّه لم يدعُ أبداً إلى تحطيم الدّين، ولا إلى السخرية منه كما سيسخر فولتير (Voltaire) في القرن الموالي. فهو لم يشكّ في الرسالة التي كان يحملها الأنبياء، كما أنّه أكّد أكثر من مرّة على رفعة أخلاقهم ونبل مشاعرهم. ومع أنّ مخيّلتهم الشديدة لا ترتقي إلى مستوى المعرفة العقلية، إلّا أنّها كافية لإدراك الرسالة التي حُمّلوا إيّاها وتبليغها لجمهور المؤمنين. غير أنّ فيلسوفنا لا ينفكّ يقلّص من نسبة النّصوص الثابتة الصحيحة التي بقيت لهم ضمن الكتاب المقدّس، كما يحاول تقليل حضورهم وإضعاف قداستهم، حتّى يمتنع عن اللّاهوتيين أن يغتصبوا سلطتهم، ويرِثوا عنهم هالتهم في سبيل بسط نفوذهم وهيمنتهم. فالسلطة، إن وُجدت، إنّما ينبغي أن تعود إلى الأنبياء، لا إلى اللّاهوتيين، بيد أنّ الأنبياء لا يمارسون ما لديهم من سلطة إلّا في مجال محدود ضيّق هو مجال الرسالة التي أوحيت إليهم لتبليغها للنّاس؛ فهي رسالة أخلاقية بسيطة في متناول كلّ العقول، لا يحتاج فهمها إلى شدّة التأمّل والتمحيص، ولا ينبغي، من ثمّ، أن تكون مناسَبة للتفرّق والتعصّب واللّا تسامح. إنّ الخلاص ليس حكراً على فئة من المؤمنين دون أخرى؛ لأنّ الأخلاق التي يدعو إليها الأنبياء كافةً تكاد تكون هي عينها دائماً، وتعاليمها بسيطة ويسيرة يسهل فهمها والعمل على مقتضاها دائماً؛ كما أنّ الخلاص ليس حكراً على المؤمنين المتديّنين دون سواهم؛ أي دون أولئك الذين يؤْثرون الخلاص بالفكر والعقل؛ أي *بالفلسفة الحق* كما يفهمها سبينوزا[1].

---

(1) كتب أحدهم إلى سبينوزا سائلاً إيّاه باستفزاز عمّا يجعله يعتقد أنّ مذهبه أفضل من كلّ المذاهب وأكثرها صدقاً، فأجابه فقال: «تسألني كيف أعلم أنّ فلسفتي هي الأفضل من بين كلّ الفلسفات التي لُقّنت وتلقّن وستلقّن في هذه الدّنيا (...) فأنا لا =

= أزعم أنّي عثرت على الفلسفة الأفضل، لكنّي أعلم أنّ لديّ معرفة بالفلسفة الحق. أتسألني كيف أعلم ذلك؟ هو ذا ردّي: بنفس الطريقة التي تعلم بها أنّ زوايا المثلث الثلاث تساوي زاويتين قائمتين...؛ فالحق إنّما هو علامة ذاته وعلامة البطلان معاً». زيادةً على هذه الإجابة، التي سبق ذكرها في مقام آخر أعلاه، أضاف سبينوزا مخاطباً مراسله: «أمّا أنت إذ تزعم أنّك عثرت على أفضل ديانة، أو بالأحرى على أفضل النّاس الذين ترتاح لهم، فمن أين لك أنّهم أفضل من كلّ الذين يبشّرون أو بشّروا أو سيبشّرون بأديان أخرى؟ فهل اطّلعت على جميع الأديان، قديمها وحديثها، التي تمّ الجهر بها هنا أو في الهند أو في العالم قاطبةً؟ وعلى افتراض حتى أنّك اطّلعت عليها كما ينبغي، كيف تعلم أنّك اخترت أفضلها؟ وبما أنّك لا تستطيع أن تقدّم تعليلاً عقليّاً لعقيدتك، فهل ستقول أنّك تسلّم بنور قذفه الله في صدرك بينما ينخدع الآخرون بإغواء أمير الأرواح الشريرة؟ بيْد أنّ كلّ الذين لا ينتمون إلى الكنيسة الرومانية يعلنون، بنفس الحقّ، عن دينهم ما تعلنه أنت عن دينك!» (راجع سبينوزا، رسالة 76، من سبينوزا إلى السيّد ألبير بورغ، ردّاً على الرسالة 67).



الباب الثاني

المسألة الأخلاقية




مكتبة
التنوير

الفصل الأوّل

الأخلاق والإيتيقا والخلاص بالعقل

تعود معظم الأخطاء والأوهام التي تتخلّل فكر الإنسان إلى وهم أصليٍّ رئيسيٍّ هو وهم الغائية؛ وتتمثل الغائية عموماً في تصوّر الآلهة والطبيعة على أنّها تسلك بكامل الحرّية ودائماً لأجل غاية محدّدة؛ إذ لمّا كان النّاس يجهلون عادة علل الظواهر فقد تصوّروا «وجود مدير أو مدراء للطبيعة يتمتّعون بحرّية إنسانية، يستجيبون لحوائجهم ويسخّرون كلّ الأشياء لهم»[1]؛ ولمّا كانوا لا يملكون أيضاً أيّ معرفة بهؤلاء المدراء فقد تصوّروهم على نحو طبعهم ومزاجهم، وأسقطوا عليهم مشاعرهم وعواطفهم الخاصة، وظنّوا أنّه يمكنهم التقرّب منهم ونيْل حظوتهم بالأضاحي والقرابين، فنشأت الخرافات والأباطيل، ورمت في النّفوس عروقها العميقة، وجعلت من «الطبيعة والآلهة مصابة بنفس هذيان الآدميين»[2].

لا شكّ في أنّ هذا التصوّر الأنتروبومورفي (التشبيهي) إنّما يعبّر عن عملية إسقاط طبيعية تقوم بها النّفس البشرية، وهو يقدّم صورة مشوّهة عن الذات الإلهية ويحطّ من كمالها وعلوّها[3]. ذلك لأنّه لو كان الله يسلك من

(1) علم الأخلاق، الباب الأول، التذييل.

(2) المصدر نفسه.

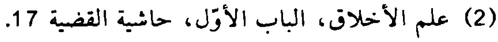
(3) قال كزينوفانس في القديم: «لو كانت القرَدة والأبقار تستطيع الرّسم، لرسمت آلهتها في شكل قردة وأبقار» (عن دنيس هويسمان، معجم الفلاسفة، دار .P.U.F للنشر، =

أجل غاية، أيّاً ما كانت، لكان ينقصه أمر هذه الغاية التي يسعى إلى تحقيقها. ويبدو أنّ الفلاسفة واللاّهوتيين لم يفلحوا كثيراً لمّا فسّروا أفعال الله بأنّها لا ترمي إلى غايات يفتقر إليها، وإنّما إلى غايات يتمثّلها ويستوعبها: إذ لو افترضنا أنّ الله يفعل لغاية التمثيل والاستيعاب، لكان يفعل كلّ شيء من أجل نفسه، لا من أجل مخلوقاته، ولكان أيضاً فاقداً بهذه الصورة للشيء الذي يسعى إليه كغاية (وإن كان ذلك لاستيعابه وتمثيله)[1].

إنّ الفكر الغائي، مع ما يصحبه من أوهام، يفسد معرفتنا بالإله كما بأنفسنا، ومهما منحْنا ربَّنا من صفات الكمال التي نلمحها في ذواتنا، فإنّنا لا نكفّ عن تخيّله على شاكلتنا، وإذّاك على تشبيهه بأنفسنا[2]. ولمّا كانت

= باريس، طبعة فرنسية، 1984م). وكتب سبينوزا أيضاً: «لو نطق المثلّث، لقال إنّ الله مثلثي تماماً، ولو نطقت الدائرة لقالت إنّه مستدير تماماً» (رسالة 56، إلى هوغو بوكسيل).

(1) لا شك في أنّ النقد يتوجّه هنا إلى نظرية الخلق، باعتبار أنّ كلّ إبداع وخلق إنّما هو تحقيق لغاية ما. ولا شك أيضاً أنّ التصور اليهودي- المسيحي للخلق يلزم عنه تصور إلـهٍ شخصيّ تتألف ماهيته من عقل وإرادة لامتناهيين، ما تترتب عنه معاني الغائية والخلق، وانتقاء العالم من بين العوالم الممكنة، وطيبته أو شرّه، والعناية والقضاء والقدر... إلخ. وعلى الرغم من احترازه الشديد من السقوط في التشبيه الساذج الشائع بين عامة النّاس، أو حتى المتحذلق والمتطوّر عل نحو ما يوجد عند المفكّرين اللاهوتيين، فإنّ سبينوزا لا ينكر وجود درجة من القرابة بين العبد وربّه. *فاللاّهوت السالب* (La théologie négative) لا يكفي لإطفاء ظمأ فكر متعطّش لمعرفة الله و«نشوان بربّه»، على حدّ عبارة الشاعر الألماني نوفاليس. وعلى الرغم من «أنّ العقل والإرادة المؤلّفين لماهية الله يختلفان اختلافاً تامّاً عن عقلنا وإرادتنا، ولا يمكن أن يتّفقا معهما إلّا في الاسم، كاتّفاق الكلب، المجرّة السماوية مع الكلب، الحيوان النابح» (علم الأخلاق، الباب الأوّل، حاشية القضية 17) فإنّ عقل الإنسان يبقى إلى حدٍّ ما قريباً من عقل الله؛ لأنّ الأشياء التي يدركها هي عين ما يدركه الله (مع أنّه لا يدرك جميع الأشياء التي يدركها الله) (المصدر نفسه، والباب نفسه، القضية 30).


(2) علم الأخلاق، الباب الأوّل، حاشية القضية 17.



معرفتنا لأنفسنا معرفة غير تامّة، كانت معرفتنا لكمالاتنا باطلة وهميّة، وكانت الكمالات التي ننسبها إلى الله باطلة أيضاً غير لائقة به. فنحن إذ نخطئ في تصوّر أنفسنا كما في تصوّرنا للإله، نتخيّله يسلك مثلنا ويهذي على منوالنا. والغريب في الأمر أنّنا نجد في ذلك جادّتنا: فكلّنا ننعم بذلك، وكلّنا نميل *بطبعنا* إلى الاستمرار على حالنا «ونبقى في معظمنا على ما نحن عليه»[1]؛ ولذلك إنّ فكرة الغائية والأفكار المسبقة المترتبة عليها ليست مجرّد أفكار طارئة وعرضية بقدر ما هي تعبّر عن بنية ذهنية يصعب ردّها واختزالها. ولقد سبق لديكارت أن أشار إلى الطبيعة الضرورية للأحكام المسبقة، باعتبار أنّنا «كنّا كلّنا أطفالاً قبل أن نصبح رجالاً»، كما أنّه «من شبه المحال أن يكون لأحكامنا من الصفاء والمتانة ما كان يكون لها لو أنّنا تمتّعنا منذ الولادة باستعمال تامّ لعقولنا، ولم نُسس قطّ إلّا من طرفها»[2]. ولا يبتعد سبينوزا عن هذا الرأي؛ لأنّه يصعب على الإنسان، في نظره، أن يتجاوز غرارة الطفولة وأن يغيّر طبيعته تماماً. وليست غاية سبينوزا أن يشجب الأحكام المسبقة بقدر ما هي أن يبيّن سمتها الطبيعية والضرورية. ولذا فهو يعود إلى مصدرها جميعاً، ألا وهو الحكم الغائي. فإذا ثبتت هشاشة هذا الحكم، تهافتت كلّ الأحكام المسبقة المترتّبة عليه، ومنها أحكام القيم المتعلّقة بالخير والشرّ، والجمال والقبح، والكمال والنّقص، والنظام والفوضى... إلخ.

وفعلاً إنّ الأخلاق التقليدية لم تتكوّن إلّا على أساس هذه الأنواع من الأحكام المسبقة التي تفصل بين الكائنات، وتميّز بينها، وتقيّمها. أمّا إيتيقا سبينوزا فهي، على العكس من ذلك، ترفض أن تقيم أيّ تمايز بين الكائنات على أساس التقابل الأكسيولوجي؛ أي على أساس التضارب بين القيم

(1) علم الأخلاق، الباب الأوّل، التذييل.

(2) ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة عمر الشارني، نشر المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008م، ج2، ص76-77.



الأخلاقية أو الجمالية أو حتى المعرفية؛ وذلك لأنّه لا يوجد في الطبيعة لا نظام ولا فوضى، لا جمال ولا قبح، لا خير ولا شرّ. وكان لا بدّ لسبينوزا، كما أسلفنا القول، أن يعود إلى مصدر هذه الأحكام القيمية المسبقة، وهو الحكم الغائي، وأن يبيّن أنّه لا يعدو أن يكون إلّا وهماً خادعاً، حتى يتسنّى له بعدئذٍ إرساء مذهب إيتيقيّ فيما بعدَ أو ما وراء الخير والشرّ. وفعلاً، إنّ النّاس، لمّا رأوا أنفسهم يسلكون دائماً من أجل غاية تنفعهم، وظنّوا أنّ الإله قد سخّر كلّ الأشياء لغاية خدمتهم، قد أطلقوا لفظ «الخير» على كلّ ما يساعدهم على حفظ أنفسهم، ولفظ «الشرّ» على كلّ ما يعوقهم عن ذلك[1]، وكذلك لمّا ظنّوا أنفسهم أحراراً ومسؤولين عن أعمالهم، فإنّهم نحتوا معاني *الثناء والتوبيخ والاستحقاق والخطيئة* وما إليها، لإسدائها لمن يساعد أو يعوق نظام الأشياء كما أراده الله؛ بل كما تصوّروه هم أنفسهم وأرادوه. ولمّا كانوا، علاوة على ذلك، يميلون إلى تصوّر الأمور وفقاً لما تراه عقولهم، ويجدون سهولة أكثر في إدراك أشياءَ دون أخرى، فإنّهم قد حكموا بأنّ هذه الأشياء تخضع لنظام وترتيبٍ محدَّدين بينما تخضع الأخرى للاضطراب والفوضى[2]. وأخيراً، إنّهم قد وصفوا النّظام بالجمال، والفوضى بالقبح، حتّى رأوا في الطبيعة اتّساقاً عظيماً وانسجاماً بين الظواهر ينمّ عن غائية جمالية كونيّة؛ إنّهم بهذه الصورة «لم يثبتوا أمراً آخر، على ما يبدو، غير أنّ الطبيعة والآلهة مصابة بنفس هذيان الآدميين»[3].

بناء على ما تقدّم، وبالتوازي مع نقده للفكر الغائي وللأوهام التي اقترنت به؛ كالوهم الأنتروبومورفي (التشبيهي) والوهم الأنتروبومركزي (القائل بمركزية الإنسان)، شرع سبينوزا، وذلك منذ رسالته (**في إصلاح العقل**)، في بحث المعاني والمعايير الأخلاقية والجمالية والمعرفية، تقصّياً لطبيعتها

(1) علم الأخلاق، الباب الأول، التذييل.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.



ولحقيقة منشئها، فلاحظ، أوّلاً، الطابع النّسبي لهذه المعاني؛ فالخير والشرّ «يقالان بمعنى نسبيّ جدّاً، حتى أنّ الشيء نفسه يقال حسناً أو قبيحاً حسب الزاوية التي نعتبره منها؛ وكذا الشأن بالنسبة إلى الكامل والناقص»[1]. إنّ نسبيّة هذه المعاني تعود إلى كون الأشياء الفردية توجد في علاقةٍ بعضها ببعض كما في علاقةٍ بالإنسان، وتكون هذه العلاقة دائماً علاقة تخارجية، لا تعرّفنا بصميم الأشياء بقدر ما تجعلنا نقارن بينها ونحكم عليها من الخارج؛ فالخير والشرّ إنّما هما ضربان من التفكير نكوّنهما إذ نقارن الأشياء بعضها ببعض[2]؛ حيث يكون الشيء نفسه خيراً أو شرّاً بحسب الزاوية التي نعتبره منها[3]، أو عندما نقارنه بشيء آخر، أو بفكرة مختلفة، أو بنموذج مجرّد[4].

ويبدو أنّ الاعتقاد في واقعية المعاني الأخلاقية والتسليم عموماً بموضوعية المعايير الأكسيولوجية إنّما يعود إلى خطأين اثنين:

- يتمثل الخطأ الأوّل في الخلط بين معنى *الوجود* ومعنى *العلاقة*؛ إذ ما يراه سبينوزا هو أنّ الخير والشرّ وكلّ المعاني التي من القبيل نفسه[5] لا تعبّر

---

(1) رسالة في إصلاح العقل، الفقرة 5.

(2) راجع: علم الأخلاق، الباب الرابع، التمهيد؛ وأيضاً رسالة في إصلاح العقل، الفقرة 5؛ انظر كذلك: رسالة موجزة، الفصل السادس، الفقرة 9.

(3) «فنفس الشيء قد يكون في الوقت ذاته حسناً وقبيحاً، ولا هذا ولا ذاك؛ فالموسيقى مثلاً تكون حسنة بالنسبة إلى الكئيب، وقبيحة في نظر المكروب، بينما لا يجدها الأصمّ لا حسنة ولا قبيحة» (علم الأخلاق، الباب الرابع، التمهيد).

(4) «فمثلاً إذا صنع بعضهم ساعة كي تدقّ وتشير إلى الوقت، وكان ما أنجزه مطابقاً للهدف الذي رسمه، فإنّا نقول: إنّ هذا العمل *جيّد*؛ وإلا نقول إنّه عمل رديء إذا لم يكن مناسباً للهدف المرسوم؛ مع أنّه قد يُعتبر أيضاً عملاً *جيّداً* لو كانت غاية الصانع أن ينجز ساعة معطّلة، ولا تدقّ في الوقت المطلوب» (رسالة موجزة، الباب الأوّل، الفصل السادس، الفقرة 8).

(5) المقصود هي المعاني الجمالية والفيزيائية، حيث قال سبينوزا عن الأولى، متحدّثاً إلى *هوغو بوكسيل*: «ليس الجمال صفة من صفات الشيء بقدر ما هو الأثر =

عن خواصّ الأشياء ولا عن طبيعتها بقدر ما تعبّر عن العلاقات القائمة بين هذه الأشياء؛ إنّها لا تعدو أن تكون إلّا «ضروباً من التفكير» و«كائنات فكرية» لا وجود لها إلّا في عقولنا؛ «فلا شكّ إذاً أنّه ينبغي تصنيفها في عداد *الكائنات العقلية*؛ ذلك لأنّنا لا نقول أبداً عن شيء إنّه حسن إلّا بالإضافة إلى شيء آخر أقلّ منه حُسناً أو إفادة؛ وهكذا فنحن لا نقول عن إنسان إنّه سيّئ إلّا بالإضافة إلى إنسان آخر أفضل منه، وعن تفاحة إنّها فاسدة إلّا بالإضافة إلى تفاحة أخرى جيّدة أو أحسن منها»[1]. وعلى ذلك، إنّ هذه المعاني، بما هي كائنات عقلية، ليست قائمة بذاتها ولا تملك وجوداً موضوعياً خارج العقل. ولن نجد لها أثراً حقيقيّاً خارجه طالما أنّها مجرّد أسماء نطلقها على الأشياء عندما نقارن بينها. إلّا أنّها مع ذلك *كائنات* عقليّة، وإذا كانت لا تحيل على كيانات موضوعية حقيقية فهي ليست معدومة الوجود؛ بل هي «ضروب فكرية»، وهي تملك، بما هي كذلك، كياناً حقيقياً داخل العقل[2]؛ فهي بهذا المعنى كائنات حقيقية من وظائفها أن تسهّل تخيّل الأشياء وحفظها

= الحاصل في الذات التي تعتبره. فلو كان بصرنا أقوى أو أضعف، ولو كانت طبيعة جسدنا طبيعة أخرى، لَبَدَتِ الأشياء الجميلة قبيحة والقبيحة جميلة. وقد تبدو أجمل يَدٍ مُرعبةً إذا وضعناها تحت المجهر، وإنّ بعض الأشياء تبدو جميلة إذا نظرنا إليها من بُعدٍ، وقبيحة إذا تأمّلناها من قُربٍ؛ بحيث لا تكون الأشياء في ذاتها أو في علاقتها بالله لا جميلة ولا قبيحة» (الرسالة رقم 54، إلى هوغو بوكسيل)؛ وقال عن نسبيّة المعاني الفيزيائية في رسالة بعثها إلى *أُلدنبورغ*: «...لا أرى في الطبيعة لا جمالاً ولا قبحاً ولا نظاماً ولا اضطراباً؛ إذ لا يُقال الأشياء جميلة أو قبيحة، منظّمة أو مختلطة، إلّا بالنظر إلى مخيّلتنا» (رسالة رقم 32، إلى هنري أُلدنبورغ، بتاريخ 20/ 11/ 1665م).

(1) رسالة موجزة، الباب الأوّل، الفصل العاشر، الفقرة 2؛ راجع أيضاً في الباب الثاني، الفقرة 5 من الباب الرابع والفقرة 9 من الفصل السادس؛ انظر كذلك الفقرة 5 من رسالة في إصلاح العقل، وتمهيد الباب الرابع من علم الأخلاق.

(2) راجع أفكار ميتافيزيقية، الباب الأول، الفصل الأول.



وشرحها للآخرين[1]. لا جرم أنّها مفيدة؛ بل هي وجه من وجوه تفوّق الطبيعة البشرية، لكن بشرط ألّا نُشيّئها، وألّا نخلط بين *الوجود* و*العلاقة*.

- ويتمثل الخطأ الثاني في مقارنة الأشياء بعضها ببعض، أو بفكرة مسبقة نضعها مثالاً وأنموذجاً؛ ويكون للمقارنة شكلان اثنان؛ مقارنةُ الشيء مع الجنس الذي ينتمي إليه، ومقارنةٌ بين المراحل المتتالية لوجود الشيء. ونجد في المراسلة الطويلة بين سبينوزا وبليينبرغ ما يكفي للتوضيح.

فإذا أخذنا مثال العمى، فنحن نقول عن الأعمى إنّه محروم من البصر، لكوننا نتخيّله مبصراً، أقارنّا بينه وبين غيره من البشر، أو بينه وبين فكرة الإنسان عموماً، أو بين حالته الحاضرة وحالته الماضية. يكون اعتقادنا، في المقارنة الأولى، أنّ الأعمى ينقصه شيء ينتمي إلى طبيعته، ويُفهم هذا النقص على أنّه حرمان؛ ذلك لأنّ الفكرة العامة التي لدينا عن الإنسان تفيد بأنّ من طبيعته أن يكون مبصراً، فإذا مُنع من الإبصار وحُرم منه كان هذا الحرمان شرّاً لا محالة.

بيْد أنّ فكرة الإنسان العامّة والكلّية لا تملك وجوداً موضوعياً، ولا وجود، في رأي سبينوزا، سوى للماهيات الفردية، ومن ثمّ لا بدّ أن نفكّر ونستدلّ، ليس وفقاً لفكرة الإنسان العامة؛ إذ هي لا تعدو أن تكون مجرّد كيان عقليّ، وإنّما وفقاً للماهيات الفردية التي يكون كمالها بقدر واقعيتها وموضوعيتها. ولمّا كان كلّ كائن فردي يتضمّن من الكمال بحسب ماهيته[2]، وكان كمال الشيء إنّما يعبّر عن درجة واقعيته[3]، فإنّه يترتّب عن ذلك وجود تكافؤ، في نظر سبينوزا، بين الماهية والكمال والواقع. وعلى هذا الاعتبار،

(1) المصدر نفسه.

(2) «كلّ موجودٍ، إذا اعتُبر في ذاته وليس في علاقة بشيء آخر، يكون له من الكمال ما يعادل ماهيته تماماً؛ لأنّ الماهية والكمال شيء واحد لا غير» (رسالة 19، إلى بليينبرغ، بتاريخ 5 كانون الثاني/يناير 1665م).

(3) «أعني بالواقع وبالكمال الشيء نفسه» (علم الأخلاق، الباب الثاني، التعريف 6).



إنّ العمى ينتمي إلى ماهية الأعمى، وإنّ ماهية الأعمى أن لا يُبصر. إنّ العمى، في حدّ ذاته، لا هو شرٌّ ولا هو عيبٌ ونقصانٌ؛ بل هو الحالة الضرورية التي تكون عليها ماهيةٌ لا تناقض فيها أبداً. وليس على الأعمى أن يشتكي وينتحب لكونه لا يبصر، تماماً كما ليس على الحجر أن يتذمّر لكونه غير مبصِر، «وإلّا كان الإبصار عنده لا يقلّ تناقضاً عن الإبصار عند الحجر»[1]. وهكذا، لا يوجد في نظر سبينوزا أيّ فجوة بين الماهية والواقع؛ لأنّ واقع الشيء إنّما هو التعبير الدقيق عن ماهيته. وعلى هذا، إنّ الأنطولوجيا السبينوزية تنفي وجود أيّ تقابل وتعارض بين الوجود وواجب الوجود؛ فكلّ موجود يكون على ما هو عليه، وكما أنّه لا يمكن لوجوده أن يتضمّن التناقض، وكذلك لا يمكنه أن يتجاوز كيانه وأن يصبح ما ليس هو عليه. لا يوجد في الأشياء إذاً أيّ نقص يجعلها في نظرنا قبيحة أو غير كاملة؛ لأنّها تملك من الكمال، إذا اعتُبرت في حدّ ذاتها، بقدر واقعيتها، وإذّاك بقدر ماهيتها. وإذا عرض لنا أن تصوّرنا وجود عيب ما في شيء ما كان ذلك، لا محالة، بسبب المقارنة التي نقيمها بينه وبين شيء آخر يملك واقعية أكثر. ولمّا كان لا يوجد للواقع نقيض، عدا العدم، كان الكمال، باعتباره مماهياً للواقع، لا نقيض له أيضاً عدا العدم. وهكذا يختزل سبينوزا العيب والنقصان في اللاوجود، ولا يجوز الحديث معه سوى عن كمال أكثر أو أقلّ. إنّ النّقص والعيب والشرّ وما إلى ذلك من المعاني السلبية ليست من خواصّ الأشياء وصفاتها؛ بل هي تعابير ودلائل على علاقات الموازنة والمقارنة التي نقيمها بين هذه الأشياء وأشياء أخرى نحكم بأنّها تفوقها كمالاً؛ فالعيب (L'imperfection) لا يعدو أن يكون إلّا كمالاً أقلّ، والشرّ ليس إلّا فقداناً ونقصاناً لخيرٍ أعظم.

وصفوة القول: إنّه يوجد تصوّر معيَّن للخير والشرّ، وللكمال واللّا كمال، لا بدّ من دحضه؛ هو ذلك الذي ينشأ عن مقارنة فردٍ ما بالجنس الذي

---

(1) رسالة 21، إلى بليينبرغ، بتاريخ 28 كانون الثاني/يناير 1665م.



ينتمي إليه أو بفكرة عامّة يُنظر إليها على أنّها أنموذج. فمثل هذه المقارنة تغضّ عن ماهية الأشياء الفردية، وترى في الإنسان والطبيعة ما لا يوجد فيهما من عيوب وعاهات ونقائص. غير أنّنا حالما نسلّم بأنّ الأشياء تكون أكثر كمالاً أو أقلّ، وأنّ الشرّ لا يعدو أن يكون إلّا أقلّ خيراً، فإنّنا، فيما يبدو، نعود مجدّداً إلى المقارنة، وإن كانت مقارنة من نوع آخر؛ إذ لئن كان المطلوب إقصاء الأفكار العامة أو النماذج والمثل العليا التي نقيس بها الأشياء ونقارنها، فإنّ المقارنة بين هذه الأشياء تبقى ممكنة من حيث درجة واقعيّتها، ومن ثمّ من حيث درجة كمالها[1]. وهكذا يصبح الحديث عن كمال الأشياء؛ إذ يزيد أو ينقص، مرتبطاً بما تملكه من واقعيّة أكثر أو أقلّ. فالأمر لا يتعلّق هنا بالحكم على الأشياء بالنظر إلى أفكار عامّة وكلّية، وإنّما بالنظر إلى درجة كيانها، وإنّ الفرق شاسع بين أن نقارن الأشياء بفكرة عامّة وبفكرة الجنس الذي تنتمي إليه، وبين أن نقارنها بفكرة الكيان والوجود[2].

فإذا عُدّت الأشياء في ذاتها؛ أي من زاوية نظر الإله إذ هو مُنتجها، فهي ليست حسنة ولا قبيحة، ولا هي كاملة أو ناقصة، وإنّما هي كائنة في الواقع، وإنّ واقعيّتها مكافئة لماهيتها؛ فالإله لا يقارن بين الأشياء، ولو من حيث كيانها ووجودها؛ بل نحن نقارن بينها، وإذا حكمنا على أفرادٍ بالعيب والنّقص فالسّبب ليس كونهم «يفتقرون إلى بعض الأشياء المميّزة لهم أو لكون الطبيعة قد أخطأت، وإنّما لأنّ أثرهم في أنفسنا يختلف عن الأثر الذي يتركه أولئك الذين ننعتهم بالكمال»[3]. وعليه، ليس للماهية أيّ عيب، ولا تشكو أيّ نقص من زاوية نظر الله؛ لأنّ كلّ كائن يكون ما هو عليه وما يريده

(1) «فنحن قد تعوّدنا فعلاً أن نردّ جميع أفراد الطبيعة إلى جنس أَوْحَدٍ يطلق عليه اسم أعمّ العموم (Generalissimum)؛ أي إلى معنى الوجود الذي ينتمي إلى جميع أفراد الطبيعة على وجه الإطلاق» (علم الأخلاق، الباب الرابع، التمهيد).

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.



الله أن يكون؛ فهو بوجوده على ما هو عليه إنّما يعبّر عن إرادة الله ومشيئته[1]. إنّ الله لا يقارن بين الكائنات لأنّه لا يتأثّر بها ولا تؤثّر فيه، ولا توجد مقارنة إلّا من وجهة نظر الإنسان، وهذه المقارنة إنّما هي حاصل نظرته الناقصة المبتورة، ومدى تأثّره بالأشياء الخارجية. إنّ المقارنة بين الأشياء؛ إذ تجعلنا نحكم بأنّ بعضها يفوق بعضها كمالاً أو يقلّ، إنّما هي تحيل على فكرة معيّنة للكمال، إلّا أنّ هذه الفكرة لا تعبّر عن الواقع في ذاته بقدر ما تعبّر عن وجوه تأثّر الإنسان بهذا الواقع. وهكذا تكون العلاقة بين الأشياء بدورها علاقة بينها وبين الفرد وكلّ تحوّلاته وتأثّراته في كلّ لحظة من وجوده في سياق قوانين الطبيعة الكلّية.

من هذا المنظور، تكون معاني الخير والشرّ والجمال والقبح والنظام والفوضى... إلخ، تعابير متنوّعة عن تأثرات الجسم وانفعالاته على نحو ما تُجليه المخيّلة؛ فهي ليست من نوع *الكائنات العقلية* (Entias rationis) التي تشير إلى حقيقة الأشياء في ذاتها بقدر ما هي مجرّد *كائنات خيالية* (Entias imaginationis).

ولئن كان سبينوزا يدعونا إلى أن نشاركه حدسه الفلسفي الرئيس، ألا وهو المتمثل في أن نتحوّل من وجهة نظر الإنسان إلى وجهة نظر الإله، فنحن كقرّاء عنيدين، لكن متواضعين، قد تُعوزنا الحكمة للقيام بمثل هذا التحوّل، وقد يبقى فكرنا مشدوداً إلى ترّهات واقعنا اليومي، شأننا شأن *بليينبرغ*، أحد أكثر مراسلي سبينوزا عناداً وتصلّباً؛ إذ يبدو أنّ تحاليل سبينوزا لم تقنعه كثيراً، ولا سيّما إذا عُدنا إلى مثال العمى؛ إذ يوجد تناقض في رأيه بين الإقرار، من جهة، بأنّ الشرّ غير موجود والتسليم، من جهة أخرى، بإمكان أن نُحرم من حالة أفضل وأكمل؛ قال *بليينبرغ* مخاطباً سبينوزا: «إذا كان الإثم أو الشرّ أو

(1) انظر: علم الأخلاق، الباب الأوّل، القضية 16 ولوازمها؛ وأيضاً رسالة رقم 19، إلى بليينبرغ.



الخطأ أو مهما أطلقت عليه من اسم، لا يعدو أن يكون فقداناً أو حرماناً من حالة أكمل، فإنّ ما يتلو هو أنّ الوجود ليس شرّاً ولا عيباً، وإنّما يجوز أن *ينشأ الشر* في شيء موجود»[1]. فالأمر لا يتعلّق هنا بمقارنة كائن بآخر، وإنّما يتعلّق بالكائن نفسه؛ إذ ينحطّ من كماله ويُحرم من وضع أفضل.

جاء اعتراض *بليينبرغ* بشأن مثال خطيئة آدم؛ فإذا كان آدم قد حُرم من حالة كمال أفضل، فلا شكّ أنّ ذلك قد تمّ بسبب ميله نحو حالة كمال أقلّ «جرّاء سوء استعماله للقدرات التي مُنحت إليه»[2]. لا شكّ هنا في أنّ اعتراض *بليينبرغ* يقوم على سوء فهم لمذهب سبينوزا؛ لأنّه لم يكن مطّلعاً إلّا على كتابيه الأوّلين اللّذين لا يعبّران عن كامل فكره، هما (**مبادئ فلسفة ديكارت**) و(**أفكار ميتافيزيقية**)؛ لذا ظنّ أنّ سبينوزا يسلّم بحرّية الإنسان عندما يخطئ، غير أنّ هذا محال ضمن نسق *الإيتيقا* الضروراتي[3]، فضلاً عمّا كتبه سبينوزا إلى *بليينبرغ* نفسه؛ أي قبل أن يعترض عليه، من كون كلّ ما يحدث إنّما يحدث وفق مشيئة الله[4]. وعلى هذا، إنّ سبينوزا يستبعد كلّ تمييز بين الشرّ الأخلاقي والشرّ الطبيعي، بين الخطأ والعرض؛ إنّما المرء يفقد براءته مثلما يفقد بصره، وفق الحتميّة نفسها التي تتجلّى في مشيئة الله المماهية لقوانين الطبيعة الضرورية.

إلّا أنّ اعتراض *بليينبرغ* يظلّ قائماً لا يتزعزع؛ إذ لئن كان مثال خطيئة آدم غير مقنع، فإنّ مثال العمى قد يرفع الالتباس، باعتبار أنّ العمى شرّ

---

(1) رسالة رقم 20، من بليينبرغ إلى سبينوزا، بتاريخ 16 كانون الثاني/يناير 1665م؛ الإبراز منّا.

(2) المصدر نفسه.

(3) انظر: علم الأخلاق، الباب الأول، القضية 16.

(4) «إذ لمّا كان لا فرق بين إرادته وذهنه، فلا فرق كذلك بين امتناع حدوث ما يخالف إرادته وامتناع تصوّر موضوع واقعيّ مناقض لذهنه» (سبينوزا، رسالة رقم 19، إلى بليينبرغ).



طبيعي (فيزيولوجي) وحالة كمال أقلّ، كما أنّه لا يفترض حرّية أو مسؤولية من يصاب بالعمى؛ فالأمر يتعلّق، في هذا المثال، بإنسان كان يبصر ثمّ كفّ عن الإبصار، ولم يكن الإبصار مناقضاً لماهيته وطبيعته؛ لأنّه لم يكن يوماً فاقداً للبصر.

أتعلّقَ الأمر بمثال العمى، أو حتى بمثال خطيئة آدم، وحتّى إذا سلّمنا بأنّ الحالة الموصوفة بالشرّ والقبح هي أقلّ كمالاً من حالة سابقة فحسب، فإنّه يبقى من الثابت أنّ *نشوء* و*حدوث* هذه الحالة؛ أي هذا الانتقال من كمال أكثر إلى كمال أقلّ، إنّما هو شرٌّ حقيقي. ويرى *بليينبرغ* أنّ الشرّ لا يوجد في حدّي المقارنة، وإنّما يكمن في فعل الانتقال بالذات، أي في التحوّل نفسه بما هو فسادٌ وتشوّهٌ. ولمّا سأل *بليينبرغ* كيف ينبغي أن نتصوّر الإنسان *قبل* الخطيئة وبعدها[1]، شدّد على كلمة «حرمان» (/Privatio Privation)، ومنحها معنى إيجابيّاً[2]؛ إنّه فعل الانحطاط من حالةٍ أكثر كمالاً إلى حالةٍ أقلّ كمالاً، وسواء نتج هذا الانحطاط عن قرار حرّ، أم عن ضرورة مطلقة، فهو لا يمكن أن يكون إلّا شرّاً.

يبدو الأمر محرجاً، ولكنّ سبينوزا يتجاوز الصعوبة بوضوح وثبات؛ فالحرمان، كما قال في رسالته إلى *بليينبرغ* «ليس أن يُحرم المرء من الشيء، بقدر ما هو مجرّد غياب الشيء أو افتقاده، بمعنى أنّه ليس بذاته شيئاً يُذكر»[3].

وعلى الرغم من هذا لا تزول الصعوبة، ولا سيّما إذا فكّرنا في حالة التحوّل والانتقال إلى كمال أعظم. لا جرم أنّ سبينوزا وبليينبرغ لم يطرحا

(1) رسالة رقم 20، من بليينبرغ إلى سبينوزا.

(2) «إذ ما المقصود بهذا اللفظ: فقدان، أو حرمان من وضع أكمل؟ أليس هو الانتقال من كمال أعظم إلى كمال أقلّ، وبالتالي من ماهية أرقى إلى ماهية أدنى؟» (رسالة رقم 21، إلى بليينبرغ، بتاريخ 18 كانون الثاني/يناير 1665م).

(3) رسالة رقم 21، إلى بليينبرغ، بتاريخ 18 كانون الثاني/يناير 1665م.



هذه الحالة؛ لأنّ الشرّ هو موضوع تساؤلهما وهو موطن الإشكال في نظرهما؛ لكن لو طُرح لكان السؤال على النحو الآتي: أليس التحوّل والانتقال إلى كمال أعظم خيراً بذاته؟ إذ لم يعُد الأمر يتعلّق هنا بالفقدان والحرمان، وإنّما بالانتقال إلى كمال أعظم. وإذا كان لا يمكن أن يُفهم الحرمان على أنّه *فعل الحرمان*، فمن العبث أن نزعم أنّ التحوّل ليس *فعل التحوّل*، والانتقال ليس *فعل الانتقال*. وليس أدلّ على ذلك من كون سبينوزا نفسه قد عرّف الخير، في (**علم الأخلاق**)، بأنّه تحوّل وارتقاء إلى كمال أعظم[1]. لكأنّ سبينوزا، على الرغم من نزعته النّسبية الصريحة، وعلى الرغم من إقراره بخواء المعاني الأخلاقية من كلّ موضوعية، لم يتجرّد تماماً من الواقعية الأكسيولوجية، باعتبارها ضرورية لبناء كلّ مذهب إيتيقي، ما جعله يقرّ بمعايير أخلاقية واقعية، ويؤكّدها طرداً مع تدرّجه من نقد الأخلاق إلى بناء الإيتيقا. ومن هذا المنطلق افتتح الباب الرابع من (**علم الأخلاق**) بتعريف موضوعيّ إيجابيّ للخير، بما هو «ما نعلم علماً يقيناً أنّه نافع لنا»، وللشرّ بما هو «ما نعلم علماً يقيناً أنّه يحول دون فوزنا بخيرٍ ما». وعليه لم يعُد اعتبار هذين المعنييْن من جهة لا واقعية روابطهما الخارجية، وإنّما من جهة إيجابيتهما المعبّرة عن واقعية نزوع البقاء والوجود، أو ما يطلق عليه سبينوزا اسم *الكوناتوس*. لم يعُد الخير مجرّد لفظ وتسمية؛ بل هو يعبّر عن تقدّم الفرد في تحقيق كيانه؛ وليس المقصود بذلك أن تتحوّل ماهيته الواقعية، وإنّما المقصود هو تطوّر قدرته على الفعل. أمّا الشرّ، فهو ليس، كما ظنّه *بليينبرغ*، ما يُبعدنا عن الخير فحسب؛ بل هو ما يمنعنا من الاقتراب منه، وما يحول دون اقترافه؛ إنّه، كما يراه سبينوزا، سبب في تعطيل الارتقاء والتقدّم وليس سبباً في السقوط والتهافت[2].

---

(1) علم الأخلاق، الباب الرابع، التمهيد.

(2) وبهذا المعنى، حتّى «الخير الذي يمنع من التمتع بخير أعظم إنّما هو في الحقيقة شرّ»، كما يرى سبينوزا (علم الأخلاق، الباب الرابع، برهان القضية 65).



فهل تعريف الخير بما هو النافع والمفيد، وما يساعد على التقدّم في تحقيق الذات، يجعل من أخلاق سبينوزا أخلاقاً واقعيّة بحقٍّ، ويؤسّس لمذهب واقعية «القيم»، أكانت قيماً فلسفية أو دينيّة أو غيرها؟

ليس الأمر كذلك فيما يبدو؛ لأنّ التقدّم والاكتمال لا يكونان خيراً إلّا بصورة نسبيّة؛ أي يكونان خيرًا بالنسبة إلى الفرد الذي يتقدّم ويتطوّر، لا بالنسبة إلى الأشياء التي يتغلّب عليها وينتصر؛ أي أنّ الخير ليس في عين التقدّم بالذات، وإنّما هو في تقدّم الفرد؛ إذ ينتصر على الأشياء الخارجية ويتفوّق عليها؛ فلو كانت هذه الأشياء قادرة على الإدراك، لأدركت هذا التقدّم على أنّه شرٌّ.

وأخيراً، إنّ الواقعية الأكسيولوجية (واقعية القيم) التي نلمحها لدى سبينوزا إنّما هو يتصنّعها أكثر ممّا يتبنّاها؛ إنّه يتصنّعها باعتبارها ما تبقّى ذريعةً أخيرةً لبناء مشروعه الإيتيقي؛ إذ قال: «لمّا كنّا نرغب في إنشاء فكرة عن الإنسان تكون بمثابة النموذج للطبيعة البشرية موضوعاً نصب أعيننا، فمن المفيد أن نحتفظ بهذه الألفاظ (الخير والشرّ)»[1]. ولنلاحظ أنّ دعوة سبينوزا للمحافظة على هذه الألفاظ ومنحِها معنى إيجابيّاً قد جاءت بعد نقده لها المتواصل في أعماله كافةً. فهذه الألفاظ لا تدلّ على أشياء في ذاتها أو على ماهيات هذه الأشياء؛ بل هي مجرّد كلمات وأسماء تشير إلى ضروب فكرية و«كائنات عقلية»، يُصطلح على استعمالها في معانيها المقصودة[2]. لنصطلح إذاً مع سبينوزا على استعمال لفظي *الخير والشر* في المعنيين المُشار إليهما أعلاه، ولنسأل عن طبيعة ذلك الخير الموسوم بنفعه للإنسان، وتطوير قدرته على الفعل، وتحقيق كينونته كإنسان.

فمنذ **(الرسالة في إصلاح العقل)** عبّر سبينوزا، إلى جانب رغبته في

(1) علم الأخلاق، الباب الرابع، التمهيد.

(2) انظر أسلوب سبينوزا؛ إذ يدعو إلى الاصطلاح والتواضع في قوله: «سوف أعني بالخير، فيما يلي...» (المصدر نفسه).



تقديم منهج للبحث عن الحقيقة، عن طموحه لتأسيس مشروعه الأخلاقي، فكان منطلقه بالسؤال عن حقيقة الخير الأعظم بالنسبة إلى الإنسان، الخير الذي «يكون *خيراً حقيقياً* قابلاً للتوصيل، تزهد النّفس فيما عداه ولا تتأثّر بسواه، حيث يجعلها اكتشاف هذا الخير وامتلاكه مبتهجة دائماً أعظم ابتهاج»[1]. ولا يمتّ هذا الخير الحقيقي بصلة إلى الخيرات الزائفة كالثراء والمجد واللّذة الحسّية وغيرها، كما أنّ هذا المطلب لا يتناقض مع نسبيّة المعاني الأخلاقية التي أقرّها سبينوزا منذ استهلّ رسالته[2]؛ لأنّه يفترض المماهاة بين الخير الحقّ والموجود الكامل؛ أي الإله[3].

لكن أليس من الشطط أن يفرّط المرء في خير ثابت من أجل خير مشكوك في حصوله؟ أليس من سوء التقدير أن يضحّي بخيرات الدّنيا الحاصلة، وإن كانت زائفة، في سبيل خير غير محقَّق؟

قد يسهل الجواب بأنّ في اختيار الغامض وغير المحقَّق وترك الثابت الذي في متناولنا *الآن وهنا* شططٌ وسوء تقدير، لكن ماذا عسى أن يكون الجواب إذا كانت الخيرات الزائفة هي نفسها غير ثابتة وغير مُجزية حقّاً؟ إذ لا ريب أنّ الثروات والأمجاد واللّذات غالباً ما كانت سبباً في الآلام والمآسي للّذين رغبوا فيها[4]؛ لأنّها غير قارّة ولا تدوم. فنحن لا نملك اللّذة

---

(1) رسالة في إصلاح العقل، الفقرة الأولى.

(2) «اتّضح لي أنّ الأشياء التي كانت في نظري موضوعاً للخشية أو سبباً من أسباب الخوف لا تنطوي في ذاتها لا على الخير ولا على الشرّ، إلا إذا اعتبرنا ما تثيره هذه الأشياء في النفس من حركة» (رسالة في إصلاح العقل، الفقرة الأولى).

(3) انظر: رسالة في إصلاح العقل، الفقرة 5.

(4) «ولدينا فعلاً أمثلة عديدة عن أشخاص عانوا الاضطهاد والموت بسبب ثرواتهم، وأيضاً عن أشخاص عرّضوا أنفسهم لشتّى المخاطر سعياً وراء المال والكسب، فكلّفهم جنونهم حياتهم. وليس أقلّ منهم عدد الأشخاص الذين عانوا الأمرّين بسبب سعيهم إلى بلوغ المجد، أو الاحتفاظ به. وأخيراً لا يُحصى عدد أولئك الذين عجّل عشقهم المفرط للّذة حتفهم» (رسالة في إصلاح العقل، الفقرة 3).



حقّاً؛ لأنّها زائلة، ولا نملك الثروة؛ لأنّها قد تضيع وقد تُفتكّ منّا، ولا نملك المجد؛ لأنّنا قد نفقده. فإن نحن أشَحنا بنظرنا عن هذه الخيرات المريبة، نكون قد ابتعدنا عن خيرات فانية «تكون في الغالب سبباً في هلاك من يملكها، وتكون دائماً سبباً في هلاك من تملكه»[1]. قد تبدو هذه الخيرات الزائفة يقينية ثابتة، لا لشيء إلّا لكونها في متناولنا وبمقدورنا، بينما هي في الواقع غير يقينية وغير ثابتة بطبعها بالذات. أمّا الخير الحقّ، فهو ثابت يقيني بطبعه، غير ثابت وغير يقيني من حيث حصوله والفوز به. فنحن لسنا أبداً على يقين تامّ من أن نظفر به ونحرز عليه، لكن إذا تحقّق لنا ذلك فإنّ «هذا سيملأ أنفسنا بهجةً خالصةً من كلّ حزن»[2].

لكن هل يعني ذلك أن يفرّط المرء في خيرات الدّنيا، وأن يُقدم على اختيارٍ لا يخلو من المجازفة؟ أم أنّ الاختيار لا يفوق خطورة الرّهان الذي اقترحه باسكال (Pascal)؟ ففي اعتقاد باسكال: إن نحن راهنّا على وجود الله، يكون فوزنا بالآخرة أمراً مضموناً، في حين أنّنا سنخسرها، لا محالة، إذا أنكرنا وجوده.

لكن ما لم يقُله باسكال هو أنّه إذا تبيّن فيما بعد أنّ الحياة الأبدية أمر باطل، والخلود في الآخرة مجرّد وهمٍ، قد نكون خسرنا نِعم الحياة الحاضرة، وفرّطنا في خيرات الدّنيا.

بيْد أنّ تفكير سبينوزا لا يسير باتّجاه رهان باسكال؛ لأنّه لا يضع في الميزان خيرات متساوية، خيرات حقيقية كلّها إيجابية، وإنّما يتعلّق الأمر، في نظره، بالاختيار بين خيرٍ حقيقيٍّ وخيرات باطلة زائفة، وبالتخلّي «عن شرٍّ محقَّق ثابت من أجل خيرٍ محقّق ثابت»[3]. فكما عبّر فردينان آلكيي: «لا

---

(1) رسالة في إصلاح العقل، الفقرة 2.

(2) المصدر نفسه، الفقرة 3.

(3) المصدر نفسه، الفقرة 2.



يوجد رهانٌ هنا؛ إذ عندما نطرح قضيّة الاختيار يكون حلّها جاهزاً في الإبّان؛ لأنّنا سنختار بين الكيان واللّاشيء»[1].

إنّ التنازل عن الخيرات الزائفة أمر لا مندوحة عنه؛ لأنّه لا يمكن، في رأي سبينوزا، أن نؤسّس لنمط من العيش الجديد دون تعديل النمط القديم، ودون العدول عن اختياراتنا المألوفة. ولا ينبغي أن نرى في ذلك أيّ ميل لدى سبينوزا إلى الزّهد والتقشّف؛ فلئن عزم فيلسوفنا، في سبيل أن ينعم بالخير الحقّ، على أن يعرض توّاً عن الخيرات الباطلة، وأن يغيّر مجرى حياته تماماً، فإنّه لا ينكر مع ذلك ضرورة أن يعيش، ووجوب أن يعاشر النّاس، وأن يضع لأجل ذلك قواعد للسلوك؛ كأن ينزل بخطابه إلى مستوى العامّة؛ أي أن يخاطب النّاس بما يفهمون، وأن يتمتّع بملذّات الدّنيا في حدود شروط حفظ الصحّة، وأن يسعى إلى كسب المال بما يساعد على حفظ الحياة والصحّة أيضاً[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الأمر لا يتعلّق هنا بـ*أخلاق وقتية* شبيهة بأخلاق ديكارت؛ لأنّ القواعد التي وضعها سبينوزا ليست مستمدّة ولا مستوحاة من الأخلاق العامّة بقدر ما هي مستنبطة من الإيتيقا السبينوزية نفسها. وعلى هذا الأساس، إنّ القاعدة الأولى تدعو إلى تجنّب استفزاز عقول الآخرين دون موجب؛ لأنّ محاربة الخطأ لا تؤدّي إلى فرض الحقيقة، وإنّما إبانة الحقيقة هي التي تؤدّي إلى زوال الخطأ؛ فالحقيقة إنّما هي معيار ذاتها ومعيار الخطأ (norma sui et falsi)[3]، ويكفي الكشف عنها وقولها حتى يتمّ تبليغها. وعليه، إذا جاز الحديث عن «بيداغوجيا» تبليغ الحقيقة، فينبغي أن تنبع من الحقيقة ذاتها، لكن لا بدّ من وجود آذان مصغية للحقيقة. وليس التهجّم على

(1) Ferdinand Alquié, Servitude et liberté chez Spinoza, Paris, C.D.U., Les cours de Sorbonne, page 9.

(2) رسالة في إصلاح العقل، الفقرات 5-6-7-8.

(3) علم الأخلاق، الباب الثاني، حاشية القضية 43.



الآخر وفضحه والسخرية منه طريقة ناجحة لحضّه على سماعها، وإنّما ذلك يكون بالنزول عند مستوى فهمه، ومحاولة إقناعه بالطّيبة واللّطف[1].

أمّا القاعدتان الثانية والثالثة[2]، فقد يبدو أنّهما تدعوان إلى التمتّع بلذّات مبتذلة سوقية. بيْد أنّ مثل هذه اللّذات لا هي في ذاتها حسنة ولا هي قبيحة؛ وإنّما الشرّ والقبح وكلّ ما يُسقط الإنسان في بؤرة العبودية هو أن يرغب فيها لِذاتها وليس لحفظ الحياة والصحّة. وعليه، يجوز استعمالها باعتدال، وعلى طريقة *أبيقور* الذي كان يدعو إلى كلّ أنواع اللّذة على قدر ما تساعدنا على حفظ صحّتنا وعلى توفير السعادة والحياة الآمنة لأنفسنا و(كشرط لا مندوحة عنه) لغيرنا. وليس غريباً أن يكون المطلوب هو حفظ الحياة والصحّة بالصورة المذكورة، على أساس ما يقتضيه *الكوناتوس* نفسه؛ إذ «لا يعدو السلوك وفق الفضيلة إطلاقاً إلّا أن يكون سلوك المرء وعيشه وحفظه لكيانه (وهي كلّها ألفاظ مترادفة) وفقاً لما يمليه العقل، وعلى أساس مبدأ السّعي إلى ما فيه منفعته الخاصة»[3].

يصبح من الواضح عندئذٍ، بعدما ارتسمت معالم الخير الأعظم وشروطه، أنّ كلّ ما يساعد عليه ويدفع إلى بلوغه هو حسنٌ وخيرٌ[4]، حيث

---

(1) «أن يكون كلامنا في مستوى عامّة النّاس، وأن نسلك سلوكاً يروق لهم ولا يمنعنا من بلوغ هدفنا، فنحن قد نجني الكثير من ذلك، بشرط أن ننزل عند رغباتهم قدر الإمكان؛ هذا فضلاً عن أنّنا سنجد بهذه الطريقة آذاناً صاغيةً للحقيقة» (رسالة في إصلاح العقل، الفقرة 6).

(2) «أن نتمتّع بملذات الدّنيا في حدود ما يساعد على حفظ الصحّة... ألّا نرغب في المال ولا في أيّ خير مادّي آخر إلا بقدر ما يفيدنا في حفظ حياتنا وصحّتنا، وفي الامتثال لطبائع المجتمع التي لا تناقض هدفنا» (المصدر نفسه).

(3) علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 24؛ راجع أيضاً: حاشية القضية 18 من الباب نفسه.

(4) «وكان "الإنسان" يتخيّل طبيعة بشرية تفوقه قوّةً (...) فهو قد وجد نفسه مدفوعاً إلى =

يكون الخير عموماً أداة وذريعة لتحقيق ذلك الخير الأعظم، بما هو مثال الطبيعة الإنسانية المطلوب تحقيقها؛ إذ يتمثل الخير الأعظم في أن نتمتّع وأن ننعم، مع غيرنا من النّاس إن أمكن، بهذه الطبيعة المثلى. والسؤال الذي يطرح نفسه، لا محالة، هنا، هو ما إذا كان الفوز بهذه الطبيعة المثلى يقتضي من المرء أن يتخلّى عن طبيعته الشخصية، ويغيّر من ماهيته الخاصة.

يتعذّر على الإنسان، مهما كانت غايته المنشودة، أن يتخلّى عن ماهيته ويتجرّد من طبيعته؛ بل على العكس، هو لن يبلغ غايته ولن يتحقّق عيشه في الفضيلة إلّا بالعيش وفق قوانين طبيعته الشخصية[1]؛ إذ لا يعدو نفي الماهية الخاصّة إلّا أن يكون نفياً للكوناتوس؛ أي للرغبة في الوجود[2]. فأن يتجاوز المرء ماهيته وطبيعته أو يتجرّد منهما هو كأن يتجاوز كيانه ويتجرّد منه، وكأن لا يبقى هو عينه بالذات. فليس المطلوب من الإنسان إذاً أن يسعى إلى تحطيم طبيعته وإلغائها؛ إذ هي مترتّبة بالضرورة على مبدأ الكوناتوس، فضلاً عن أنّ هذا السّعي إلى إلغاء الذات ذاتها وتجرّدها من طبيعتها وكيانها لو كان هو المطلوب، ولو تحقّق، لكان سعياً إلى فضيلةٍ ليست فضيلة أحدٍ. فالكمال لا يتمثل في تخلّي المرء عن طبيعته والتحلّي بطبيعة مثالية أرقى منها؛ فهذا لا يقلّ خُلفاً من أن نزعم أنّ الخير بالنسبة إلى الحصان هو أن يصبح أسداً،

= البحث عن وسائل تقوده إلى هذا الكمال، فسمّى خيراً حقيقياً كلّ ما ساعده على ذلك...» (رسالة في إصلاح العقل، الفقرة 5).

(1) «أعني بالفضيلة (virtutem) والقوّة (potentiam) الشيء نفسه؛ أي أنّ الفضيلة، من حيث علاقتها بالإنسان، هي عين ماهيته أو طبيعته، بوصفه قادراً على القيام ببعض الأشياء التي يمكن معرفتها بقوانين طبيعته وحدها» (سبينوزا، علم الأخلاق، الباب الرابع، التعريف 8).

(2) «لا يعدو أن يكون الجهد (Conatus) الذي يبذله كلّ شيء من أجل الاستمرار في كيانه غير ماهية ذلك الشيء الفعلية» (سبينوزا، علم الأخلاق، الباب الثالث، القضية 7).



والحال أنّ الخير الوحيد بالنسبة إليه هو أن يكون حصاناً *على أحسن وجه ممكن*[1].

إنّ مشروع سبينوزا الأخلاقي لا يتمثل في تعويض حياة الوجدان والعاطفة بالحياة العقلية، بقدر ما يتمثل في تنضيد الحياة العقلية فوق حياة الوجدان والعاطفة؛ بل في تحويل الحياة العاطفية إلى نطاق العقل، أو، بعبارة أخرى، في إدراك حقيقة العواطف والانفعالات وفهمها فهماً صحيحاً. فإذا فهِمنا أنّه من المحال ألا يكون الإنسان جزءاً من الطبيعة[2]، فهِمنا في الوقت ذاته أنّه من المحال ألّا يملك انفعالات وعواطف[3]. وأن نفهم انتماء الكائن إلى الطبيعة الكلّية، والاتحاد الضروري بين الجزء والكلّ هو ذا المطلوب لتحقيق تلك الطبيعة المرموقة[4] التي ينبغي النسج على مثالها.

ولن نمضي دون الإشارة إلى أنّ فكرة المثال أو الأنموذج للطبيعة الإنسانية إنّما تطرح جملة من الصعوبات تمسّ بمذاهب رئيسة في فكر سبينوزا؛ إذ فعلاً يلجأ هذا الأخير، في مستهلّ الباب الرابع من (**علم الأخلاق**) كما في بداية (**رسالة في إصلاح العقل**)، إلى فكرة النموذج، ويقترح أن يصبح المقصود من الآن فصاعداً *بالحَسن* كلّ ما يساعد على الاقتراب منه، و*بالسّيئ والقبيح* كلّ ما يمنع أو يعطّل الاقتراب منه. بيْد أنّ

(1) انظر: علم الأخلاق، الباب الرابع، التمهيد.

(2) «من المحال ألّا يكون الإنسان جزءاً من الطبيعة، وألّا يتأثّر إلّا بالتغيّرات التي يمكن معرفتها بطبيعته وحدها والتي هو علّتها التامة" (علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 4).

(3) «ينتج عن ذلك أنّ الإنسان يخضع دائماً، وبالضرورة، للانفعالات، وأنّه ينقاد وراء النّظام العام للطبيعة، ويمتثل له، ويتكيّف معه بقدر ما تقتضيه طبيعة الأشياء» (علم الأخلاق، الباب الرابع، لازمة القضية 4).

(4) «فماذا عسى أن تكون هذه الطبيعة؟ سأشرح ذلك في أوانه، وسأبيّن أنّها تتمثل في معرفة اتحاد الفكر بالطبيعة كلّها» (رسالة في إصلاح العقل، الفقرة 5).



فكرة الأنموذج تقتضي اللجوء إلى فكرة الغائية التي ما انفكّ سبينوزا يدحضها ويقاومها، ثمّ إنّ مقاربة الأنموذج لا تتحقّق إلا بالارتقاء إليه، بعد تجرّد الكائن من طبيعته الموجودة في سبيل طبيعة مثلى غير موجودة[1]، ما يفترض مقابلة *الوجود* بـ*واجب الوجود*، وهو ما يتنافى مع أنطولوجيا سبينوزا، ومع مذهبه الإيتيقي بوجه خاص. وأخيراً، إنّ فكرة طبيعة إنسانية مثلى؛ أي على غاية من الكمال، إنّما هي فكرة جدُّ مجرّدة، وهي من ثمّ لا تعدو أن تكون من قبيل الأفكار المختلطة الملتبسة.

إنّها صعوبات حقيقية؛ إذ لا شكّ في أنّ الإحالة على المثال والنموذج الكامل إنّما هو حاصلُ عمليّة تجريدٍ[2]؛ وهذا التجريد إنّما هو بدوره حاصل عمليّة المقارنة بين الأشياء، كما بينها وبين فكرة عامّة مجرّدة للكيان والوجود، إلا أنّ هذه الفكرة العامّة والمجرّدة؛ إذ ترمز إلى منتهى الكمال، لها وظيفة إيجابية عند الفيلسوف الذي يعلم أنّ كلّ ما يوجد إنّما يوجد في الله، وأنّ الوجود والكمال شيء واحد لا غير. فسبينوزا يقابل بين التصوّر الذاتي المجرّد للكمال، الذي يترتّب عن مقارنة الأفراد بعضهم ببعض، وبين التصوّر الموضوعي العيني للكمال الذي يربطه بالواقع ويُماهي بينهما[3]. ومن ثمّ هناك فكرة باطلة عن الكمال، هي التي نكوّنها عندما نقارن بين الأشياء، وفكرة صحيحة، هي التي نكوّنها عندما نردّ الأشياء وننسبها إلى الكيان

---

(1) «يظنّون... أنّهم يبلغون قمّة الحكمة بإسداء شتّى أنواع المديح لطبيعة إنسانية لا وجود لها إطلاقاً واستهجان الطبيعة الإنسانية الموجودة حقّاً» (كتاب السياسة، الفصل الأوّل، الفقرة الأولى، الإبراز منّا).

(2) «ليس الكمال والنقص في الواقع غير أنماط فكرية، أعني غير معان تعوّدنا نحتها عندما نقارن بين أفراد من نفس النوع أو الجنس» (علم الأخلاق، الباب الرابع، التمهيد، الإبراز منّا).

(3) «إنّ ما أقصده بالواقع وبالكمال إنّما هو نفس الشيء» (علم الأخلاق، الباب الثاني، التعريف 6).



والوجود[1]. وإنّا نشدّد على كلمة نردّ للتأكيد أنّه إذا كانت المقارنة ممكنة فيما بين الأشياء، فهي غير ممكنة فيما بينها وبين الوجود الذي تُنسب إليه؛ بمعنى أنّ الأفراد يكونون على أعلى درجة من الكمال أو أقلّ بحسب ما نجده فحسب عندهم من درجة الكيان والواقعية. ويدعو سبينوزا باستمرار إلى الانتقال إلى درجة أعلى من الكمال وإلى الاقتراب أكثر من فكرة الإنسان، تلك الموضوعة مثالاً «نصب أعيننا». وليس المطلوب، كما أسلفنا القول، أن يتخلّى الفرد عن ماهيته، ويتحلّى بماهية مثال الكمال الأعلى؛ لأنّنا «لا نعني، عندما نقول: إنّ شخصاً قد انتقل من كمال أقلّ إلى كمال أعظم أو العكس، أنّ هذا الشخص قد تحوّل من ماهية إلى أخرى أو من شكل إلى آخر؛ فالفرس مثلاً يتقوّض كيانه سواء تحوّل إلى إنسان أم إلى حشرة»[2]. فأن نقول عن فرد ما إنّه ينتقل من كمال أقلّ إلى كمال أعظم، أو العكس، فهذا لا يختلف عن تصوّرنا لقدرته على الفعل تتضاعف أو تنقص[3]. لكن تبقى الماهية الخاصّة بكلّ فرد على نحو ما هي عليه، وإن كان سبينوزا لا ينكر «أنّ الجسم البشري يستطيع استبدال طبيعته بطبيعة أخرى مخالفة لها تماماً، مع أنّ الدّم لا يكفّ عن الدّوران، ومع أنّ علامات الحياة فيه لا تزول»[4]، مثلما يحدث لطبيعة الطفل؛ إذ تتحوّل إلى طبيعة كهلٍ نتيجة تحوّل نسبة الحركة والسكون بين أجزاء جسمه بشكل خفيّ طوال حياته، إلا أنّ تحوّل نسبة الحركة والسكون في الجسم تظلّ في حدود النسبة المحدّدة لماهية كلّ

---

(1) «فنحن قد تعوّدنا فعلاً أن نردّ جميع أفراد الطبيعة إلى جنس أَوْحَدٍ يطلق عليه اسم *أعمّ العموم*؛ أي إلى معنى الوجود الذي ينتمي إلى جميع أفراد الطبيعة على وجه الإطلاق. فإذا رددنا أفراد الطبيعة إلى ذلك الجنس وقارنّا بعضهم ببعض، فوجدنا أن لبعضهم أكثر كياناً وواقعية من بعض، قلنا: إنّ بعضهم أكمل من بعض» (علم الأخلاق، الباب الرابع، التمهيد).

(2) علم الأخلاق، الباب الرابع، التمهيد.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، الباب الرابع، حاشية القضية 39.



جسم بشري؛ يعني أنّ تحوّل جسم الطفل إلى جسم كهلٍ ليس طفرة أو تحوّلاً جذريّاً لصورة جسمه ولماهيته البشرية. وكما عبّرِ سبينوزا في تمهيد الباب الثاني من (**الرسالة الموجزة**)، فإنّه يمكن لجسم الإنسان أن يتغيّر مع المحافظة على طبيعته إذا بقي تغيّر نسبة السكون والحركة بين أجزائه في حدود ما بين 1 و3 مثلاً؛ «أمّا إذا أثّرت أجسام أخرى في جسمنا حتى أنّها تفقده نسبة 1 إلى 3 من حركته، كان الموت وكان فناء النفس...»[1].

هذه المرونة المميّزة للطبيعة الإنسانية إنّما تدلّ على القدرة على التغيّر والتحوّل مع الثبات والاستقرار، وعلى قيام فروق في الماهية؛ أي ضمن «المَا هُوَ هُوَ»، كما بين مختلف ماهيات أفراد البشر. وفي هذا السياق، تجد مشكلة التقدّم الأخلاقي حلّاً مناسباً لها؛ إذ يجوز أن يُفهم هذا التقدّم في الحدود المرسومة للطبيعة الإنسانية دونما حاجة إلى تصوّر نمط أو مثال خارجي على غرار ما يوجد في *أخلاق الواجب* التي يقصيها سبينوزا من مذهبه تماماً. إنّ مثال وأنموذج الطبيعة الإنسانية عند سبينوزا ليس، كما في أخلاق الواجب، غاية مرسومة قبالة الوجود بما هي *واجب الوجود*؛ أي ما ينبغي تحقيقه، وإنّ هذا الأنموذج والمثال هو الإنسان عينه ذاته؛ فالإنسان إذ يتطوّر ضمن الحدود التي ترسمها ماهيته إنّما يقصد ذاته ويعود إليها، وهكذا يصبح مثالَ ذاته وأنموذجَها؛ إذ «ينبغي على *زيد* أن يكون مطابقاً بالضرورة لفكرة *زيد*، لا لفكرة *الإنسان*»[2].

وهكذا نخلص إلى أنّ فكرة المثال أو النموذج لا تفترض وجود أيّ نقص في الإنسان ينبغي تجاوزه؛ بل هي تدعو كلّ واحد إلى أن يكوّن فكرة صادقة صحيحة عن ذاته، وأن يدأب على تحقيق ذاته بما هو عين مثال ذاته. فالمثال، كما عبّر سبينوزا، «ليس قائماً نصب أعيننا» بقدر ما أنّه متقدّم باستمرار على أعمالنا التي بها نعتقد أنّنا نقترب منه وننجزه. أن يساويَ المرء بين وجوده

(1) رسالة موجزة، الباب الثاني، توطئة، الملحوظة في أسفل الصفحة.

(2) المصدر نفسه، الباب الأوّل، الفصل السادس، الفقرة 9.



وماهيته؛ بل أن يعادل وجودَه بماهيته، وأن يصبح في علاقته بالآخرين على نحو علاقته الأزلية بربّه تلك هي الغاية المنشودة. «أن يصبح الإنسان ما هو عليه»[1]: قد تصلح هذه العبارة الهيجلية قاعدةً من قواعد العقل الذي يطلب من كلّ واحد أن يرقى بنفسه إلى كمال أعظم؛ بل إلى أعظم كمال ممكن، وهو يتمثّل في معرفة اتحاده بالله. ليس المطلوب الاتحاد بالله، وإنّما هو *معرفة* هذا الاتحاد فحسب؛ ذلك لأنّ للاتّحاد به لا بدّ للمرء أن يكون منفصلاً عنه، لكن من منظور سبينوزا ليس الإنسان منفصلاً عن ربّه أبداً حتّى في حالة الجهل والعبودية؛ لأنّ «كلّ ما يوجد إنّما يوجد في الله، ولا شيء يمكنه أن يوجد أو يُتصوّر بغير الله»[2]. يظنّ الإنسان أنّه برُقيّه وتقدّمه الأخلاقي سيبلغ مرحلة الاتحاد بالله، فإذا تحقّق رُقيّه وانتهى تقدّمه، أدرك أنّه لم يكن منفصلاً عنه أبداً. ليس *التقدّم الأخلاقي* ارتقاءً عبر درجات أو عبوراً لمسافة معيّنة، وإنّما هو بمعنى اكتشاف الذات لذاتها، وتحرّرها من الجهل، واهتدائها إلى الحقيقة، ولا سيّما أنّ الحقيقة، في نظر سبينوزا، ليست غاية نسعى إلى بلوغها؛ بل نحن قائمون فيها لأنّنا قائمون في الوجود والواقع؛ أي في الله: «وبهذا نعلم أنّا نثبت فيه وهو فينا بأنّه آتانا من روحه»[3].

في جزء أخير من الباب الرابع من **علم الأخلاق**، وفي كامل الباب الخامس، يرسم سبينوزا صورة للإنسان الحرّ[4]، ذي الطبيعة الراقية التي ينبغي أن تكون أسوة لنا. فالإنسان الحرّ، إذ يعيش تحت قيادة العقل، لا يقترف الشرّ، بل أكثر من ذلك: إنّه يغفل عنه[5]؛ إنّه يعيش فيما وراء الخير

(1) «Devenir ce que l'on est».

(2) علم الأخلاق، الباب الأوّل، القضية 15.

(3) يوحنّا، الرسالة الأولى، 4: 13 (وضع سبينوزا جملة يوحنّا هذه في بداية رسالته في اللّاهوت والسياسة).

(4) المقصود *بالإنسان الحرّ* عند سبينوزا هو الفيلسوف الحكيم الذي تحرّر من عبودية الأهواء، ومن جهله لنفسه وللإله والأشياء.

(5) علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 68.



والشرّ. إنّه يرفض كلّ علاقة مع الأشياء التي تحدّ من قدرته على الفعل، وينأى بنفسه عن الأفكار التي تمسّ من رغبته الطبيعية في المثابرة على الوجود، ولا سيّما عن فكرة الموت؛ لأنّ «الإنسان الحرّ لا يفكّر في شيء أقلّ من الموت، وتتمثل حكمته في تأمّل الحياة، لا في تأمّل الموت»[1]. وإنّ حصر الحكمة في تأمّل الحياة، لا في تأمّل الموت، إنّما هو اعتبارها تأمّلاً لقدرتنا ولقوّة نشاطنا، لا تأمّلاً لضعفنا وسلبيتنا. بيْد أنّ قوّة الفعل والقدرة عليه، بما هي نتاج للعقل وتعبّر عن مدى حرّيته، ليست متساوية لدى الجميع؛ فقوانين العقل، وإن كانت كلّية، لا يدركها ولا يتعقّلها كلّ النّاس سواسية[2]. وعليه، إذا كانت الإيتيقا الطريق الوحيد الذي يقود، على مقتضى العقل، إلى الخلاص والسعادة، فهذا الطريق وعرٌ وليس في متناول الجميع[3]؛ ولذلك إنّ «الطريق الذي يومئ إليه العقل طريق وعر جدّاً... وإنّ أولئك الذين يظنّون أنّه من الممكن حمل الجمهور أو حمل الأشخاص المنشغلين بالشؤون العامّة على العيش وفقاً لمبادئ العقل فحسب، إنّما هم يحلمون بالعصر الذهبي المذكور عند الشعراء؛ أي بأسطورة عجيبة لا غير»[4]. ولهذا السبب ألّف سبينوزا إلى جانب كتاب (**علم الأخلاق**)، إذ لا يفهمه إلا العقلاء، (**رسالة في السياسة**) و(**رسالة في اللاهوت والسياسة**)، تعرضان لتأسيس مجتمع مدني تحكمه قواعد للعيش معاً، حتّى يجد الجمهور العريض ما يطلبه من مبادئ للحياة القويمة يستمدّها لا من العقل إذ يُعوزه ذلك، وإنّما من قوانين المدينة الوضعية؛ «ذلك لأنّ الجميع يستطيعون الطاعة، على حين تستطيع فئة ضئيلة للغاية من البشر أن تصل إلى حالة الفضيلة عن طريق العقل وحده»[5].

---

(1) علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 67.

(2) «من النّادر أن يعيش النّاس على مقتضى العقل» (علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 35).

(3) انظر: علم الأخلاق، الباب الخامس، حاشية القضية 42.

(4) كتاب السياسة، الفصل الأوّل، الفقرة 5.

(5) رسالة في اللاهوت والسياسة، خاتمة الفصل الخامس عشر.



يبدو إذاً أنّ مشروع سبينوزا الأخلاقي، كما أعلن عنه في (**رسالة في إصلاح العقل**) وفي (**علم الأخلاق**)، ليس في متناول النّاس كلّهم، لكن ألم يكتب صاحب **الرسالة**، ومنذ صفحاتها الأولى، أنّه بصدد البحث عن خيرٍ حقيقيٍّ يكون قابلاً للتبليغ والتوصيل[1]؟ بلى، ولكن لا يمكن تبليغ أمرٍ إلّا لأصحاب الآذان المصغية، والحال أنّه يندر أن يرغب الجمهور في الإصغاء إلى صوت العقل[2]، ومن ثمّ الحكيم وحده دون سواه هو الذي يكون على استعداد تامّ لفهم الحقيقة وتقبّلها. فإذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يقتصر مؤلّف (**علم الأخلاق**) على كتابه هذا، وأقدم على تأليف (**رسالة في اللّاهوت والسياسة**)؟ من المؤكّد، لم يكن ذلك لغاية التنقيب في **الكتاب المقدّس**، ولمجرّد فقهه وتأويله، وإنّما كان بدافع البحث عن سبل النجاة والخلاص للجمهور العريض؛ إذ لا يجد ضالّته في الفلسفة[3]، وكذلك هو لم يكتب (**الرسالة السياسية**) لغاية تقديم نصائح ثمينة لصاحب المُلك، أو بهدف إرساء قواعد المدينة الفاضلة؛ لأنّ الفلاسفة هم أقلّ النّاس كفاءة وأهليّة للقيام بهذا العمل[4]. والحاصل أنّه إذا كان سبينوزا قد ألّف، فضلاً عن (**علم الأخلاق**)، رسالتيه في السياسة وفي اللّاهوت والسياسة، فالسبب هو أنّه يوجد أكثر من طريق للخلاص؛ يوجد طريق أوّل للخلاص بالفلسفة وهو في متناول العقلاء والحكماء، وطريق ثان يسلكه غير العقلاء

(1) انظر: رسالة في إصلاح العقل، الفقرة الأولى.

(2) «وفعلاً فإنّ الجمهور متقلّب ولا يستقرّ على رأي» (علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 58).

(3) راجع في هذا الصدد: جان لاكروا، *سبينوزا ومشكلة الخلاص*، ص98-99.
Jean Lacroix, Spinoza et le problème du salut, Paris, PUF, Collection SUP, 1970.

(4) «فالسياسة إذاً إنّما هي، من بين العلوم التطبيقية، العلم الذي يبتعد فيه النّظر عن التطبيق أكثر من غيره، ولا أحد يبدو أقلّ أهليّة لتدبير شؤون الدولة من المنظّرين أو الفلاسفة» (كتاب السياسة، الفصل الأوّل، الفقرة الأولى).



والحكماء، إمّا للخلاص بالدّين والعقيدة إن كانوا من المؤمنين، وإمّا بالسياسة المدنية إن كانوا من غير المؤمنين؛ فالخلاص إنّما يتحقّق للجميع ولا يبقى حكراً على نخبةٍ أو على أحدٍ؛ إلا أنّ سُبله مختلفة، كما أشرنا، وطالما لم نكوّن معرفة تامّة بأنفسنا وبالإله وبالأشياء، فإنّنا لن نتجاوز مستوى العامّة والرعاع، وسيبقى توقنا إليه قابلاً للتحقّق، وقد نظفر به حقّاً، إلّا أنّه لن يكون ملك أيدينا؛ إذ كما عبّر جوزيف *مورو* «لمـّا كنّا نعجز، في الحياة الدّنيا، عن تعلّم أزليّتنا بفضل تقدّمنا في الوعي، ونعجز عن وعي أنفسنا وعياً تامّاً، فإنّ خلاصنا الشخصي يبقى غريباً عنّا؛ إنّه أعمق ما يوجد في ذواتنا، إلّا أنّنا لا نمتلكه»[1]. فلعلّه لسبب كهذا قضّى سبينوزا مدّة حياته في تأليف كتابه العُمدة، **(علم الأخلاق)**، بغضّ النظر عن تقلّبات الدهر، وبحصر خلاصه الشخصي في معرفة الله وفي محبّته محبّة عقليّة، بينما جاء تأليفه للرسالتين (السياسية واللّاهوتية السياسية) استجابةً لإملاءات الظروف الراهنة.



---

(1) مورو، جوزيف، *سبينوزا وفلسفة الوجود*، يذكره جان لاكروا، مرجع سابق، ص95.

Joseph Moreau, Spinoza et la philosophie de l'existence, in *Revista filosofica, Anno 2, n4, Coïmbra, cité par J. Lacroix, o.c., p. 95, note 1 en bas de page.*


مكتبة
التنوير

الفصل الثاني

«الحدّ الأدنى للعقيدة» والخلاص بالإيمان

عاش سبينوزا منبوذاً من اليهود، مكروهاً من المسيحيين، مشبوهاً في نظر الجميع. كان عُرضة لشتى أنواع القذف والثلب، ونُعت بأنّه أكثر الزنادقة كفراً ومروقاً عن الدّين، حتى أنّ بعضهم كتب شعراً بدأه بشاهدة قبرٍ تقول: «هذا ضريح سبينوزا، فابصقوا على قبره!»[1]. أمّا رسالته في اللّاهوت والسياسة فقد «ألّفها في جهنّم، بمساعدة الشيطان نفسه»[2]. أحكام وأقوال مشطّة لا ريب؛ إذ أنّى لفيلسوف «نشوان بالله»[3] أن يكون ملحداً؟ وأنّى لمن أفنى حياته في سبيل أن يوحّد بين البشر بإرشادهم إلى الخير الحقّ أن يكون مستخفّاً بالدّين ومستهتراً بالأخلاق؟

---

(1) هو رجل دين ومثقّف هولندي، يُدعى كارِل توينمان (Karel Tuinman)، يذكره جوزيف مورو في فاتحة كتابه عن سبينوزا والسبينوزية، أخذه بدوره عن ج. فان فلوتن. انظر:

Joseph Moreau, Spinoza et le spinozisme, Paris, P.U.F., Que sais-je ?, N 1422, 1971, p. 5.

J. Van Vloten, Chronicon Spinozanum, IV (1924-1926), p. VII.

(2) جاء ذلك في نشرة هجائية صدرت ضدّ سبينوزا سنة (1672م) (عن شارل أبون Charles Appuhn في تصدير ترجمته الفرنسية للرسالة في اللاهوت والسياسة).

(3) القائل هو الشاعر الألماني نوفاليس (Novalis).



إنّ المتأمّل في حياة سبينوزا وأفكاره لا يفوته أن يلاحظ التشابه الموجود بينه وبين رجل الدّين؛ فهُما شبيهان، شبه الكلب بالذئب[1]، ولكنّهما يختلفان اختلاف الأسد عن القرش[2]؛ فالاثنان يرميان إلى غاية واحدة، هي خلاص الإنسان، لكنّهما يختلفان في تصوّرهما لطريق النجاة والخلاص؛ فإذا كان الخلاص يتحقّق في نظر رجل الدّين بالإيمان والتقوى، فهو يتحقّق في مذهب سبينوزا، ولا سيّما في كتاب **(الإيتيقا)**، بالحكمة والعقل، وبفضل معرفة الله وحبّه حبّاً عقليّاً. إنّ الباب الأوّل من **(الإيتيقا)** يتطرّق إلى «الذات الإلهية»، والباب الأخير يتناول «قوّة العقل»، ويبيّن الكتاب كلّه الطريق الذي ينبغي أن يتوخّاه العقل بقوّته الخاصة لإدراك الذات الإلهية وفهمها ومحبّتها محبّة عقليّة خالصة. ولعلّ الملفت للانتباه أنّ سبينوزا، هذا «اليهودي الجحود» و«المارق المرتدّ»، الذي استُخدم مذهبه، ولا سيّما في غضون القرن الثامن عشر، لمحاربة المسيحية وما تفرّع عنها من مذاهب روحانية، قد قضّى حياته وأفنى جهده في تأمّل قضيّة خلاص الإنسان؛ فهذا الخلاص أمر جميل، ولكن كلّ جميل يكون وعراً بقدر ما يكون نادراً، كما نقرأ في خاتمة **(الإيتيقا)**. إنّ سبينوزا، إذ يقفل كتابه بهذه العبارات، إنّما هو يقابل بين الفيلسوف والجاهل، ويؤكّد أنّ الخلاص يكون من نصيب الأوّل؛ أي من نصيب صفوة من النّاس؛ لأنّ الإنسان «الجاهل، فضلاً عن كونه تتقاذفه العوامل الخارجية بشتّى الطّرق، ولا ينعم إطلاقاً

---

(1) شأنهما شأن الفيلسوف والسفسطائي، كما يتصوّرهما أفلاطون (Sophiste, 230 e-231 c).

(2) فكما عبّر فيلسوف عصر النّهضة بونبُنازي (Pomponazzi)، فإنّه كما يتعذّر على سمك القرش والأسد أن يتلاقيا أبداً؛ لأنّ الأوّل يعيش في البحار والثاني في الصحاري، فكذلك يتعذّر اللّقاء بين الفيلسوف وعالم اللّاهوت؛ لاختلاف مشاربهما وتباين مناهجهما؛ فالأوّل يبحث في الطبيعة والعالم الحاضر، بينما يبحث الثاني في النّعمة الإلهية والخلاص يوم الآخرة (عن إرنست بلوك، فلسفة النهضة، الطبعة الفرنسية، دار بايو Payot، 1972م، ص23).

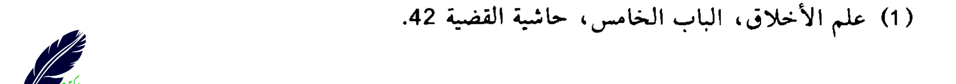


برضا النّفس الحقيقي، يكاد يكون على غير وَعْي تماماً بذاته وبالإله وبالأشياء، وحالما يكفّ عن الانفعال فهو يكفّ أيضاً عن الوجود. أمّا الحكيم، من حيث هو حكيم، فإنّ الاضطراب لا يعرف إلى قلبه منفذاً؛ بل هو - نظراً إلى ما يتّصف به، وفقاً لضرورة أزلية محدّدة، من وعي بذاته وبالإله وبالأشياء- لا يكفّ عن الوجود أبداً وينعم بانبساط الروح الحقيقي. ولئن بَدَا السبيل، الذي أشرت إليه، وَعْراً جدّاً، فإنّه لا يتعذّر مع ذلك الاهتداء إليه. إذ لا شكّ أنّ كلّ ما يندر وجوده يصعب بلوغه؛ إذ هل يُعقل، لو كان الخلاص في متناولنا وبوسعنا الفوز به دونما عناء شديد، ألا يعبأ به أحد تقريباً؟ لكن كلّ ما يكون نفيساً يكون صعب المنال بقدر ما يكون نادراً»[1].

هذا ما أورده سبينوزا في كتاب **(الإيتيقا)**. أمّا في **(رسالة في اللّاهوت والسياسة)** فهو يتطرّق إلى مسألة الخلاص للجميع بفضل العقيدة والإيمان، لكن أنّى له ذلك وهو الذي ما انفكّ ينقد ويستبعد ركنين رئيسين من أركان الدّين المنزّل، هما الوحي والمعجزة؛ الأوّل لكونه يقدّم تصوّراً تشبيهياً عن الإله باعتباره يخاطب الأنبياء ويتحدّث إليهم، والثاني لكونه يمثّل خرقاً صريحاً لقوانين الطبيعة الضرورية؟!

ولم يعُد يَخفى عنّا أنّ غاية سبينوزا من وراء تناوله للكتب المقدسة لم تكن أن يشغل شغل علمائها وفقهائها في تأويلهم لها، بقدر ما أنّها كانت طرح مشكلة الخلاص للجميع؛ إذ لا توافره الفلسفة بمفردها. قال سبينوزا في هذا الصدد: «وقبل أن أستمرّ في بحثي أريد أن أنوّه مرّة أخرى بأنّي لا أقلّل أبداً من منفعة الكتاب المقدّس، أو الوحي، إذ لا يستطيع النّور الفطري أن يبيّن لنا أنّ الطاعة هي وحدها طريق الخلاص؛ بل إنّ الوحي وحده هو الذي يخبرنا بأنّ ذلك يتمّ بفضلٍ إلهيّ خاص يندّ عن فهم العقل، ومن ذلك يتّضح

(1) علم الأخلاق، الباب الخامس، حاشية القضية 42.



أنّ الكتاب يقدّم عزاء كبيراً للنّاس؛ إذ يستطيع الجميع طاعته، على حين تستطيع فئة ضئيلة للغاية من البشر أن تصل إلى حالة الفضيلة عن طريق العقل. وعلى ذلك، فلو لم تكن لدينا شهادة الكتاب، لتملّكنا الشك في خلاص السواد الأعظم من النّاس»[1].

إذاً، يبدو الخلاص في متناول الجميع، وإذا كانت غاية الفلسفة هي إدراك الحقيقة من أجل الخلاص بالعقل، فإنّ غاية الدّين إنّما هي الحضّ على الطاعة من أجل الخلاص بالإيمان، بيْدَ أنّ الخلاص بالإيمان لا يتحقّق بمجرّد الورع والتقوى؛ أي بالإيمان دون الأعمال؛ لأنّ الإيمان الحقّ لا يقوم فحسب على «العقيدة الصادقة» بقدر ما يقوم على «العقيدة الورعة»؛ أي التي تحضّ على محبّة الآخر والإحسان إليه. وعليه، لا بدّ من الإيمان أوّلاً، ولا بدّ أن يقترن الإيمان بمحبّة الله وطاعته والسّير على هداه، لكن لمّا كانت طاعة الله ومحبّته تتغذّيان بمعرفته، كان من الضروري أن نكوّن عنه فكرة وإن كانت هذه الفكرة جدُّ ناقصة. وإذا صرفنا النظر عن الكتب المقدّسة، ما بقيت إلّا الفكرة التي يقدّمها الفلاسفة، وهي فكرة جدُّ غامضة؛ إذ حتّى ما كانوا يومئون إليه من بصيص حقيقةٍ عن الذات الإلهية، فمَن ذا الذي يقدر على إدراكه وفهمه؟ من يستطيع، مثلاً، مِن بين عامّة النّاس، أن يدرك معنى الكمون ومعنى العلّية الإلهية المحايثة؟ فلو كان الإيمان يقتضي معرفةً بالإله على درجة من الدقّة والتعقيد، لتمّ إقصاء معظم البشرية من زمرة المؤمنين[2]؛ اليهود أوّلاً لكُرههم التفلسف[3]، ثمّ معظم الرجال، والنساء والغلمان كافّةً، لضعف عقولهم (مع أنّهم قادرون على الطاعة)[4]؛ بل النّاس جميعاً لجهلهم

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس عشر، الفقرة الأخيرة منه، ص365.

(2) المصدر نفسه.

(3) «... اليهود المعروفين باحتقارهم للفلسفة...» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الحادي عشر، ص325).

(4) «ألا يبدو واضحاً حقيقةً أنّ معرفة جميع المؤمنين بالله لم تكن متساوية؟... إنّ =

المطبق بحقيقة الربّ الذي يعبدونه؟[1]؛ لو كان الأمر يقتضي درجة من المعرفة والعلم، لبطل مشروع تأسيس ديانة كلّية جامعة، ومن ثمّ لا بدّ من الاقتصار على عدد من الأفكار والآراء الضرورية لممارسة الفضيلة؛ أي الآراء والأفكار التي تدفع إلى الخضوع والانصياع والطاعة[2]. ولم تكن العقائد الإيمانية التي علّمها المسيح إلّا بعددٍ قليلٍ جدّاً؛ إذ لا شكّ في أنّ الانقسامات والفتن التي تعاني منها الكنيسة منذ زمن الحَواريين «ستظلّ تعاني منها إلى الأبد، حتى يأتي اليوم الذي ينفصل فيه الدّين أخيراً عن التأمّلات الفلسفية، ويقتصر على *عدد صغير جدّاً من العقائد الشديدة اليُسر* التي دعا إليها المسيح نفسه»[3]. ولقد لخّص سبينوزا هذه العقائد الضرورية للخلاص فيما أسماه ألكسندر ماترون، آخذاً العبارة عن مادلان فرانساس، بـ: **الحدّ الأدنى للعقيدة**[4]، وهي تتألّف من سبع عقائد واجبة على كلّ مؤمن[5]؛ تعلّمنا الأربع الأولى ما ينبغي معرفته عن صفات الله وقدرته، وتشير الخامسة إلى ما يريده الله من عباده، وتخبرنا الأخيرتان عن مصير المطيعين أو المخالفين لأوامره.

تتمثل **العقيدة الأولى** في الإقرار بوجود إلهٍ؛ أي بوجود كائن أعلى،

= الرجال والنساء والأطفال لديهم نفس القدرة على إطاعة الأمر، ولكن ليس على ممارسة الحكمة» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثالث عشر، ص340-341).

(1) المصدر نفسه.

(2) «إنّ الإيمان هو أن ننسب إلى الله بالفكر خصائص يؤدّي الجهل بها إلى ضياع الطاعة، على حين أنّ وجود الطاعة يستتبع وجود هذه الخصائص بالضرورة» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الرابع عشر، ص347).

(3) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الحادي عشر، ص325 (الإبراز منّا).

(4) Le «Credo minimum». (Cf. Alexandre Matheron, Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza, Paris, Ed. Aubier, 1971, p. 72).

(5) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الرابع عشر، ص350 وما يليها.



«خيّر ورحيم على نحو مطلق... فمن لا يعرفه أو يؤمن بوجوده لا يستطيع طاعته أو الاعتراف به حكَماً»[1].

وتنصّ **الثانية** على أنّ الله واحد لا شريك له؛ ولا يفوتنا أنّ وحدانية الله إنّما هي عربون سموّه وجلاله؛ بل هي ما يزيد النّاس خشوعاً ومحبّةً له[2].

والثالثة تؤكّد حضوره في كلّ مكان، واطّلاعه على كلّ شيء؛ إذ لو غابت عنه أشياء لصعب القول بإنصافه وعدله[3].

وينبغي أن نعتقد **رابعاً** أنّ له الحقّ والقدرة المطلقة على كلّ شيء، وهو بمشيئته على كلّ شيء قدير، «وعلى حين أنّ طاعته واجبة على الجميع، فإنّه لا يطيع أحداً»[4].

وخامساً: أنّ عبادته وطاعته لا تكونان إلّا في العدل والإحسان؛ أي في حبّنا للغير[5].

أمّا **العقيدة السادسة**، فهي أنّ الخلاص لا يتمّ إلا لمن يطيعون الله وحده، بينما الذين يعيشون تحت سيطرة اللّذة يكون مصيرهم الهلاك، «ولو لم يعتقد النّاس بذلك اعتقاداً جازماً لما كان هناك ما يدعوهم إلى إيثار طاعة الله على السعي وراء اللّذات»[6].

والعقيدة الأخيرة هي أنّ الله غفور رحيم، «فهذا أمر لو لم يسلَّم به ليئس الجميع من خلاصهم، ولما وجدوا سبباً للإيمان بالرحمة الإلهية»[7].

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه.
(6) المصدر نفسه.
(7) المصدر نفسه.



إنّ المطلوب من الإنسان المؤمن هو أن يأخذ بهذا **الحدّ الأدنى للعقيدة**، ويعمل على مقتضاها، لا أن يسعى بالضرورة إلى معرفة طبيعة الله وصفاته؛ أي ما إذا كان «ناراً أو روحاً أو فكراً»؛ لأنّ هذا كلّه «لا يمسّ الإيمان في شيء»[1]. كما لا يهمّ الإيمان في شيء أن يعرف المؤمن معنى حرّية الله ومشيئته وعنايته وما إلى ذلك ممّا لا يزيد المؤمن إيماناً ولا طاعةً، ويجوز لكلّ فرد أن يهيّئ عقائده، بينه وبين نفسه، على قدر فهمه الخاص «وبقلبٍ صادقٍ، كيما تأتي طاعة الله بدورها عن رغبة صادقة»؛ ذلك أنّ الإيمان «*لا يتطلّب من الحقيقة بقدر ما يتطلّب من التقوى*، وهو لا يكون باعثاً على التقوى، ولا يؤدّي إلى الخلاص إلّا بقدر حثّه على الطاعة. وعلى ذلك، فأفضل المؤمنين ليس بالضرورة من يعرض أفضل الحجج؛ بل هو الذي يقدّم أفضل أعمال العدل والإحسان»[2].

ويشترط «الحدّ الأدنى للعقيدة»؛ إذ يخوّل لكلّ مؤمن أن ينظر إلى العقائد الإيمانية ويعمل بها على قدر عقله وفهمه، أن يسمح كلّ واحد لغيره ما يسمحه لنفسه، وألّا يعدّ الذين يخالفونه الرأي أعداء لله وكافرين بدينه[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص351.

(2) المصدر نفسه، ص352 (الإبراز منّا).

(3) كتب سبينوزا في سياق كهذا فقال: «أمّا مؤسّسو الفِرق هؤلاء فلا نريد اتّهامهم بالكفر لمجرّد كونهم قد أوّلوا كلام الكتاب حسب معتقداتهم؛ ذلك لأنّه، مثلما أنّ الكتاب قد وُضع من قَبل على قدر أفهام العامّة، فإنّ لكلّ شخص الآن الحقّ في أن يكيّفه حسب معتقداته الخاصّة، إذا كان يرى في ذلك وسيلة لطاعة الله، في الأمور المتعلقة بالعدل والإحسان، بنفسٍ راضيةٍ تمام الرضا. ولكننا نتّهمهم بذلك لأنّهم لا يعترفون للآخرين بنفس الحرية، ويحتقرون من يخالفونهم في الرأي، فيعدّونهم أعداء الله، حتى لو كانوا يعيشون على أشرف نحوٍ يمكن تصوّره، ويمارسون الفضيلة الحقّة، كما أنّهم، على العكس من ذلك، يحبّون من ينقادون لهم كالأنعام، وكأنّهم أصفياء الله، حتى ولو كانوا بعيدين كلّ البعد عن الخلق القويم، وهذا هو أشدّ المواقف جرماً وأكثرها ضرراً على الدولة» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الرابع عشر، ص346).



ولعلّ هذا هو الشرط الأوّل للتوحيد بين أفراد الإنسانية، على الرغم من اختلاف تقاليدهم وتباين معتقداتهم. بهذه الصورة يصبح الاختلاف تنوّعاً، ويكفّ عن تهديد الأمن والسلم في المجتمع، ويكون سبباً في توسيع دائرة العلاقات بين النّاس في كنف الانسجام والوئام، فينتشر التسامح، وتزول الحواجز، وتنطفئ الأحقاد، ما ييسّر عمليات التبادل ويساعد على تطوير التجارة[1]. إنّ العمل بالحدّ الأدنى للعقيدة، متى اقترن بالتسامح وبالاعتراف بالآخر وبحقّه في الاختلاف، لا يمكن أن يكون مصدراً للفتنة؛ لأنّ «الفتن التي تثار باسم الدّين لا تحدث إلّا عند سنّ قوانين متعلّقة بموضوعات النّظر والتأمّل، فتُدان بعض الآراء على أنّها جرائم، ويقع أصحابها تحت طائلة العقاب، ويلقى أنصارها ودُعاتها حتفهم، لا من أجل مصلحة الدولة؛ بل لكراهية أعدائهم لهم وقسوتهم عليهم. ولو كان القانون العام يقضي بأنّ *الأفعال وحدها هي التي تخضع للقانون؛ أمّا الأقوال، فلا تخضع مطلقاً للعقاب*، لما أمكن لمثل هذه الفتن أن تتمسّح بالقانون، ولما تحوّلت الخلافات في الرأي أبداً إلى فتن»[2].

من البيّن إذاً أنّ ما يدعو إليه الإنجيل إنّما هو «مجرّد الإيمان» قبل كلّ شيء؛ أي العمل بتلك القواعد القليلة والبسيطة للغاية، المؤلّفة للدّيانة الكلّية، والتي لم يحتج سبينوزا إلى استنباطها من خلال تأويلٍ ممنهجٍ للكتب المقدّسة؛ لأنّ هذه الكتب، أكانت من العهد القديم أم من العهد الجديد،

(1) لا يمكن للدّين، في بلد ما، أن يسيطر على جميع العقول إلا إذا كان هذا البلد يعيش متقوقعاً على نفسه؛ ذلك لأنّ تطوّر عمليات التبادل بين الدّول يسمح باحتكاك أكثر الآراء والمعتقدات اختلافاً، ما يشجّع على إعمال العقل، ويقلّص من التصديق الساذج، ويحضّ على الأريحية والتسامح. ويساعد هذا التسامح، بدوره، على تطوير المبادلات بين الدّول وتذليل العقبات أمامها (انظر ما كتبه أ. ماترون، ص75، وكذلك في الهامش رقم 209 من ص34 من المصدر السابق).

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدّمة، ص112.



إنّما هي تتّفق كلّها في الدّعوة الجليّة الواضحة إلى طاعة الله وحبّ الآخرين. ذاك هو الحدّ الأدنى للإيمان، وهو يمثّل القاسم المشترك بين كلّ المؤمنين، ويرى سبينوزا أنّ السيّد المسيح، على خلاف النبيّ موسى وغيره من الأنبياء؛ بل على خلاف الأحبار حتّى، لم يعلّم أبداً غير هذا القاسم المشترك ولم يدعُ إلى غير الإيمان بالله وطاعته.

وعلى هذا، ينبغي أن ننظر إلى وجهٍ آخر للمسيح غير وجهه التاريخي؛ أي غير «المسيح بما هو متجسّد»؛ إنّه «روح المسيح»، أي جوهر فكره وجوهر تعليمه الأخلاقي الكوني. وكما أوضح ذلك ألكسندر ماترون، فإنّ «المسيح، في نظر سبينوزا، يظهر بوجهين مختلفين تماماً؛ فهناك، من جهة، *المسيح بما هو متجسّد*، وهو الشخصية التاريخية التي لدينا معلومات عن حياتها وموتها وتعاليمها، وذلك بفضل شهادات لا شكّ في أنّها في خطوطها العريضة صادقة. وهناك، من جهة أخرى، *روح المسيح*؛ أي جوهر تعليمه الأخلاقي، بقطع النظر عن صاحبه. هذا *الروح* متى اعتُبر في حدّ ذاته قد يتجلّى مستقلاً عن الشخصية التاريخية، حيث لا يكون من يُنفخ فيه هذا الروح بحاجة إلى معرفة الإنجيل؛ فالآباء البطارقة كانوا يملكونه، وهو قائم في كلّ مسلم نزيه، وحاضر عند كلّ من يمارس العدل والإحسان؛ إنّه ليس حكراً على أيّ طائفة من الطوائف؛ ومع ذلك فهذا الروح إنّما هو روح *المسيح*، وهو يعبّر عن استعداد إيتيقي كوني...»[1].

لكن إذا رُمنا الولوج إلى فكر سبينوزا في عُمقه، لا بدّ أن نميّز، مع أحد كبار مفسّريه[2]، بين معنيين اثنين لـ*روح المسيح*؛ فالمقصود بروح المسيح، أوّلاً، هو روحه التي تُحيي جميع الأخيار والأفاضل دون استثناء، وحتى الأتراك والأجانب مهما كانت معتقداتهم سخيفة[3]، وهو ما يتمثل في

(1) ماترون، ألكسندر، مرجع سابق، الفصل الأوّل، ص7.

(2) انظر: ماترون، ألكسندر، مرجع سابق، ص142 وما يليها.

(3) «أمّا الأتراك والأمم الأخرى، فإذا كانوا يعبدون الله، ويراعون العدل، ويحسنون =



الانضمام إلى المسيح والعيش وفق ما تمليه رسالته الجهرية؛ أي وفق العقائد السبع ودونما سعيٍ إلى تبريرها بحجج صادقة أو باطلة. وأمّا *روح المسيح* الأحق، وفي معناه التامّ، فالمقصود به المعرفة الكاملة بالحقيقة التي تكشف عنها رسالة المسيح الباطنية، وهي المعرفة التي، بقدر ما تكون واضحة متميّزة، ترتقي بفكرنا جزئياً إلى مرتبة فكر الله، وتفتح الباب قليلاً على حكمته السرمدية.

لنتأمّل الآن في العلاقة بين المسيح المتجسّد وروح المسيح الظاهرية وروحه الباطنية؛ فمعرفة بعضهم للمسيح، بما هو متجسّد دون الارتقاء إلى معرفة روح المسيح، أمرٌ مألوف في الكنيس المسيحي؛ بل في الكنائس كلّها، حيث يكثر الجهّال والأغبياء، ثمّ إنّ روح المسيح الجهرية قد تظهر دونما إحالة على شخص المسيح المتجسّد في التاريخ؛ فالمسلمون مثلاً، متى كانوا شرفاء وأفاضل، لا شكّ في أنّهم يملكون هذا الروح على الرغم من جهلهم بالأناجيل. لكن تبقى قصص الأناجيل طريقاً ممتازاً للجهلاء كيما يفوزوا بالخلاص. ونضيف، ثالثاً، أنّ روح المسيح الظاهري والجهري وروحه الباطني هما في علاقة تضايف غير متبادلة؛ بمعنى أنّ الذي يملك روح المسيح الباطني إنّما هو يملك بالضرورة روحه الظاهري، بينما العكس غير صحيح. فهل هذا يعني أنّ مجرّد الإيمان، الإيمان البسيط، يترك صاحبه في علاقة غُربة مع حكمة الإله السرمدية؟ كلّا، لأنّ *الحدّ الأدنى للعقيدة* يقدّم للمؤمن ضرباً من المعرفة، وإن كانت معرفة ناقصة مبتورة؛ فهذه المعرفة، إذ لا تعدو أن تكون جزءاً مقتطعاً من سلسلة العلل العقلية كما يتصوّرها العقل الإلهي اللّامحدود، إنّما هي التي ترسم للمحسنين والعادلين الطريق الذي ينبغي أن يسلكوه. وبناءً عليه يمكن أن نقول: إنّ الآباء البطارقة، إذ كانوا

= إلى غيرهم، فإنّي أعتقد أنّ روح المسيح قائمة فيهم، وأنّ الخلاص من نصيبهم، مهما كان جهلهم وكان إيمانهم بمحمّد وآياته» (سبينوزا، رسالة رقم 43، إلى ج. أُستن).



غرباء عن الفلسفة ولم تكن معرفتهم بالإله كاملة[1]، إنّما كان يقودهم روح المسيح الحق؛ أي فكرة الإله الحق[2]. وكذلك استطاع أنصار المسيح، إذ كانوا يبشّرون بما أوصى به سيّدهم، أن يستمدّوا من روحه أمجاداً أعظم ممّا استطاعه غيرهم من النّاس. وعموماً، إنّ المؤمن البسيط، الذي يحبّ ربّه ويطيعه بورع شديد، إنّما هو يدرك روح المسيح ويعرفه[3]. لا شكّ في أنّها معرفة من الضرب الأوّل[4]، مقطوعة من مقدّماتها، إلا أنّها ليست معرفة كاذبة، ولا شكّ أيضاً في أنّ الجاهل الشريف، إذا استطاع أن يدرك أحكام الله، فهو لا يدركها بصورة تامّة وكاملة؛ وهو إذا استطاع أن يفكّر **فيما** يفكّر الله، فهو لا يفكّر فيه **مثلما** يفكّر الله: «ففيما بين *الرّوحين*، يبقى الانفصال غير قابل للاختزال»، كما عبّر ألكسندر ماترون[5]. وعلى ذلك، إنّ الجاهلين، إذ يتعذّر عليهم أن يفهموا معنى الحبّ العقلي لله، ولا يسَعهم، من ثمّ، أن ينعموا بهذا الحبّ، لا يبقى لهم إلّا أن يطوّعوا أفهامهم وأعمالهم مع حكم المسيح القائل: «إنّما الخلاص للمحسنين والعادلين». هذا الحكم، المفصول

---

(1) «إنّ البطارقة لم يعرفوا الله باسم يهوه، وكذلك نجد في الخروج (3: 13) أنّ موسى أراد أن يعرف اسم الله، فلو كان اسم يهوه معروفاً من قبل لما جهله موسى على الأقل، وإذاً يجب التسليم بما أردنا إثباته من أنّ البطارقة المؤمنين لم يعرفوا اسم الله هذا، وأنّ معرفة الله هبة من الله، لا أمر منه» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثالث عشر، ص341-342، الإبراز منّا).

(2) انظر: علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 68: «تلك الحرية التي استرجعها البَطارقة بهداية من روح المسيح؛ أي من فكرة الله التي...» (الإبراز منّا؛ قام بالإحالة ألكسندر ماترون، مرجع سابق، ص143).

(3) «من يحترق حبّاً لربّه، فإنّه يعرف المسيح حقّاً بالرّوح، ويكون المسيح فيه» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الرابع عشر، ص351)

(4) راجع ما كتبه سبينوزا عن ضروب المعرفة، في رسالة في إصلاح العقل (الفقرة 9 وما يليها)، وفي علم الأخلاق (الباب الثاني، الحاشية الثانية للقضية 40، والقضيتان 41 و42).

(5) المصدر المذكور سابقاً، ص143.



عن مقدّماته والموجَّه لعامّة الجاهلين، لا يخصّ الفلاسفة ولا العقلاء القادرين على إدراك روح المسيح الباطني. لكن إذا كان سبينوزا قادراً على استخلاص روح المسيح بمقدّماته، وبحسب سلسلة العلل العقلية، وإذا كان على يقين تامّ من أنّ الخلاص يظلّ ممكناً للنّاس عموماً بفضل الطاعة لا غير؛ أي بمجرّد الإيمان البسيط الذي لا يطلب أكثر من العدل والإحسان إلى الجار، إلّا أنّه يصرّح بأنّه لا يفهم ولا يدرك إدراكاً تامّاً كيف تقود مجرّد الطاعة إلى الخلاص. إنّه على يقين من ذلك، إلّا أنّه **يقين أخلاقي** ليس أكثر، لكن هل يحقّ لفيلسوفنا، بعدما ألّف كتاب **(الإيتيقا)**، أن يقرّ بأنّ الطاعة محقِّقة للنجاة والخلاص، وإن كان ذلك في غياب العقل والفهم[1]؟

يبدو أنّ سبينوزا لم يستطع، داخل نسقه الفكري كما يتبلور في كتاب **(الإيتيقا)**، أن يدمج فكرة الخلاص للجاهلين، ما دعاه إلى تناولها صراحةً ضمن **(رسالة في اللاهوت والسياسة)**. ويصعب حقّاً أن نرى، فيما أفصح عنه سبينوزا في هذه الرسالة، تنازلاً منه أو كذباً على عامّة النّاس كي لا يحرمهم من مجرّد الرجاء والأمل؛ ذلك لأنّ سبينوزا، «من منطلق تصوّره للفيلسوف يمتنع بالضرورة عن الكذب؛ وإذا حدث له في الغالب ألا يفصح عن كلّ ما يفكّر فيه، إلّا أنّه لا يصدح أبداً بما لا يفكّر فيه»[2]. فلا ريبَ إذاً أنّه كان دائماً على بيّنة ممّا يكتب ويقول. وكما كرّرنا، يوجد نصّ صريح يعترف فيه سبينوزا بعجزه عن البرهنة على أنّ مجرّد الإيمان والطاعة يحقّقان الخلاص، كما يعترف بأنّ أحداً لم يستطع أن يقدّم على ذلك أقلّ برهان، مع أنّه يعلن بأنّ هذه العقيدة الأساسية إنّما هي تقوم على *يقين أخلاقي*: «لمّا كنّا لا نستطيع أن نبرهن عقلاً على صحّة أو بطلان المبدأ الأساسي للّاهوت، أعني أنّ خلاص البشر إنّما يكون بالطاعة وحدها، فقد يعترض معترض قائلاً: لمَ

(1) بلى، في رأينا الشخصي، إذا كان المقصود بالخلاص هو السعادة في الدّنيا، وليس الخلاص بمعنى النعيم في الآخرة.

(2) ماترون، ألكسندر، مرجع سابق، ص149.



نعتقد ذلك؟ إن كنّا نؤمن بهذه العقيدة إيماناً أعمى فنحن بدورنا نتصرّف كالبلهاء المفتقرين إلى الحكمة. أمّا إذا بينّا أنّه يمكن البرهنة على هذا الأساس عقلاً، ففي هذه الحالة يصبح اللّاهوت جزءاً من الفلسفة، ولن يمكن فصله عنها. وردّي على ذلك هو أنّي أوافق تماماً على أنّه يستحيل كشف العقيدة الأساسية للّاهوت بالنّور الطبيعي، أو على الأقل لم يبرهن أحد على ذلك مطلقاً، ومن ثمّ كان الوحي ضرورياً إلى أقصى درجة، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نبرّر قبولنا لهذه العقيدة الموحى بها، حيث يكون لدينا بشأنها يقين أخلاقي على الأقل. وأقول: إنّه يقين أخلاقي؛ لأننا لا نستطيع أن ندّعي بشأنها يقيناً أعظم ممّا وصل إليه الأنبياء أنفسهم عندما تلقّوا الوحي الأوّل بهذه العقيدة. وقد كان يقين الأنبياء أخلاقياً خالصاً... وإذاً، من الخطأ البيّن أن يريد المرء إقامة سلطة الكتاب على براهين رياضية»[1].

لكن يبقى من حقّنا أن نسأل: من أين لسبينوزا بهذا اليقين الأخلاقي، الذي يجعل الخلاص متوقّفاً على الإيمان والتقوى والطاعة؟ لا شكّ أنّ مثل هذا اليقين قد حصل عنده على إثر قراءته عن كثب للكتاب المقدّس، وبعدما استعمل حسّه النّقدي لتقويمه وإبداء الرأي فيه، ما جعله يستنتج الاعتبارات الضرورية التي سبق التلميح إليها، ومفادها أنّه من الشطط أن نرمي عرض الحائط عقيدةً (هي التي تقرّ بأنّ الطاعة طريق الخلاص) لكونها لا تخضع للبرهان الرياضي، والحال أنّ هذه العقيدة تقوم، **أوّلاً، على شهادة عدد من الأنبياء، وهي، ثانياً**، تفتح باب الصبر والسلوان أمام غير العقلاء من النّاس، كما أنّها، **ثالثاً**، قد تكون مفيدة جدّاً في الحياة المدنية والسياسية، زيادة على كونها، **رابعاً**، لا تشكّل أيّ خطر، ولا تتضمّن أيّ عيب.

وعلاوة على كلّ ذلك، فإنّ الإجماع حاصل على أنّ الأنبياء، في الأمصار كافّةً وفي الأزمنة كلّها، ما عدا الأنبياء الدجّالين، إنّما كانوا

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس عشر، ص361- 362.



يحضّون على الطاعة والتقوى، طريقاً إلى الإحسان والعدل، ولعلّ أكبر دليل على صدقهم ونزاهتهم كرم أخلاقهم ونبل مساعيهم؛ وهو ما يعنيه سبينوزا بقوله: «وبما أنّنا نرى أنّ الأنبياء قد أوصوا حقيقةً بالإحسان والعدل، وفضّلوهما على كلّ شيء آخر، يحقّ لنا أن نؤمن بأنّهم لم يريدوا خداعنا عمداً؛ بل كانوا يتحدثون بإخلاص عندما دعوا إلى أنّ السعادة الروحية للبشر إنما تكون في الطاعة والإيمان (...)، ويزداد اقتناعنا قوّةً عندما نرى أنّ كلّ تعاليمهم الخلقية متّفقة مع العقل. (...) وإذاً، فعلى حين أنّه لا يمكن البرهنة على العقيدة الأساسية التي يقوم عليها اللاهوت كلّه والكتاب ببرهان رياضي، فإنّ قبولنا لها أمر مشروع إلى أبعد حدّ، وإنّه ليكون من خطأ الرأي حقّاً ألا تقبل عقيدة تؤيّدها شهادات كلّ هذا العدد من الأنبياء، ويستطيع أولئك الذين لا تبلغ عقولهم مستوى رفيعاً أن يجدوا فيها كلّ هذا العزاء، وينتج عنها نفع كبير للدولة، فضلاً عن أنّ التسليم بها تسليماً مطلقاً لا يستتبع أيّ خطر أو خسارة، أقول: إنّ من خطر الرأي رفضها، لا لشيء إلا لاستحالة البرهنة عليها رياضياً»(1).

إلى هذه الاعتبارات الأربعة، يضيف سبينوزا اعتباراً **خامساً**، وهو أنّه لولا ثقته وإيمانه بالكتاب المقدّس لَجعله ذلك يشكّ في خلاص معظم أفراد البشرية، ما قد يحزنه إلى أبعد حدّ: إذ «لو لم تكن لدينا شهادة الكتاب، لتملّكنا الشك في خلاص السواد الأعظم من النّاس»(2).

لا شكّ في أنّ العقل لا يستطيع أن يبيّن أنّ الطاعة هي وحدها طريق الخلاص بالنسبة إلى غير العقلاء من عامّة النّاس؛ «بل إنّ الوحي وحده هو الذي يخبرنا بأنّ ذلك يتمّ بفضلٍ إلهيٍّ خاص يندّ عن فهم العقل، ومن ذلك يتّضح أنّ الكتاب يقدّم عزاءً كبيراً للنّاس»(3). ولا شكّ أيضاً في أنّ السعادة،

(1) المصدر نفسه، ص363.

(2) المصدر نفسه، ص365.

(3) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.



في هذه الدّنيا على الأقل، لا تبقى متوقفة على الفهم وحده وعلى معرفة الحقيقة، ما قد يجعلها حكراً على الحكماء والعقلاء؛ بل هناك درجة من السعادة تكون في متناول سائر النّاس، وليست هذه السعادة بحاجة إلى معرفة تامّة صحيحة وإلى يقين برهانيّ؛ لأنّنا لسنا شديدي الحرص دائماً، عندما نرغب في تنظيم حياتنا وتدبير أمورنا بحكمة، على ألّا نأخذ إلا بالأشياء التي تبدو لنا يقينية وخالية من كلّ أسباب الشكّ؛ أوَ ليست «معظم أفعالنا حافلة بالمخاطر، مفتقرة إلى اليقين؟»[1]. وفعلاً، إنّ معظم أفعالنا تقوم على تخمينات وتوقّعات لا تخلو من المجازفة: «فقد نضطرّ في الحياة اليوميّة إلى معانقة الاحتمال والرّجحان، بينما في التأمّل نعانق الحقيقة. قد يهلك المرء جوعاً وعطشاً إذا كانت غايته ألّا يرتوي ويتغذّى إلّا بعد أن يتثبّت تماماً من صلوحية الطعام والشراب»[2]. وعليه، إنّ العقل ذاته يدعو، في هذا المضمار، إلى الرضا بما لا يرضى به هو نفسه؛ إذ يتطلب الأمر، «عندما نودّ أن ننظّم حياتنا بحكمة»[3]، أن نتعامل مع بعض الأشياء على أنّها حقيقية، على الرغم من أنّها تبقى في واقع الأمر مشبوهة.

الحاصل إذاً أنّه لمّا كان العقل لا يستطيع أن يقدّم برهاناً يقينياً صارماً على جواز الخلاص للسواد الأعظم من النّاس، فإنّه يمكن الاقتصار على ما هو محتمل ومعقول، ولا يحتوي على تناقض، ولا سيّما إذا كان الكتاب المقدّس شاهداً عليه. لكن إلى أيّ حدّ يمكن الوثوق بشهادات الكتاب، مهما بدت ثابتة صحيحة؟ وكم ينبغي أن يوجد من الشهادات كي نثق بها؟ ومتى نتوقف عن البحث والسؤال ونرضى بدرجة الاحتمال والمعقولية التي تمّ بلوغها، باعتبار أنّنا لن نصل أبداً إلى معرفة يقينية صحيحة؟

قد يتعذّر الجواب، إلّا إذا عُدنا، مع ألكسندر ماترون، إلى مبدأ رئيس

---

(1) المصدر نفسه، ص363.

(2) سبينوزا، رسالة رقم 56، إلى هوغو بوكسيل.

(3) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس عشر، ص363.



من مبادئ فكر سبينوزا، هو مبدأ *المنفعة*، لكنّها ليست أيّ منفعة؛ بل هي المنفعة الحقيقية التي تحقّق مصلحة الفرد والصالح العام في آنٍ.

لقد تساءلنا طويلاً عن طبيعة *اليقين الأخلاقي* الذي جعل سبينوزا يقرّ بمبدأ الخلاص بفضل التقوى والطاعة، وأشرنا، في الوقت ذاته، إلى مختلف الاعتبارات التي جعلته يتأكّد من هذا المبدأ ومن وجوب الأخذ به. والآن ندرك أنّ أساس هذا القول إنّما هو مبدأ المنفعة. فلنفسح المجال لـ**ماترون**؛ إذ هو صاحب الشرح، حيث قال: «إنّما القول الفصل سيكون لفكرة المنفعة مفهومة على نحوٍ جيّدٍ؛ فإذا كان العقل، من حيث مسعاه الوحيد، لا يرى في تبنّي هذا الرّأي[1] لا فائدة ولا ضرر، فهو سينصحنا بالكفّ عن التفكير فيه؛ لأنّ ما لا يقودنا إلى السعادة لا يستحقّ أن نركّز عليه لحظة. وإذا رأى أنّ من مصلحتنا أن نأخذ به إذ قد يكون صادقاً، في حين إذا كان كاذباً قد نعرّض أنفسنا إلى عواقب وخيمة، فهو سيأمرنا بالمضيّ قدماً قدر الإمكان في بحثنا، وألّا نحسم في الأمر قبل الإحاطة بالمسألة حقّاً (...). وإذا لمح فيه مزايا أقلّ من المخاطر، فهو سيدعونا إلى إقصائه مهما كان عدد الشاهدين به... لكن إذا وجد فيه مزايا فقط، ولم يجد أيّ ضرر، فأيّ حجّة سيواجهه بها؟ ما الذي سيجعله يتشدّد في التسليم بأمر يتعذّر، في جميع الأحوال أن يبرهن عليه؟ وبالتالي، فإنّنا سنصدّق هذه المرّة. وليس المقصود طبعاً أنّنا سنخلط بين ما هو محتمل وما هو حقيقي، وسندرج المحتمل ضمن تأمّلاتنا العقلية؛ إذ لا مجال للاحتمال على صعيد التأمّل؛ لأنّ الأمر المحتمل قد يكون باطلاً، وقد يترتّب عن قضيّة باطلة واحدة عدد لا محدود من القضايا، بيْد أنّنا لا محالة سنصدّق؛ إذ لا شيء يمنع من ذلك»[2].

يبدو إذاً، من وجهة نظر عملي وبرغماتي، أنّه من الأفيَد أن نسلّم بأنّ الطاعة وحدها كفيلة بأن تقود السواد الأعظم إلى الخلاص، ويمكن أن

(1) أي *اليقين الأخلاقي* من كون الطاعة هي باب من أبواب الخلاص.

(2) ماترون، ألكسندر، مرجع سابق، ص220.



نلخّص دواعي التسليم في النقاط الآتية: فنحن نعلم، أوّلاً، أنّ مثل هذا المعتقد ضروري جدّاً للمحافظة على النظام العام وعلى سلامة المجتمع. إنّ الإيمان به هو شرط بقاء الدولة واستقرارها؛ لأنّ كلّ النّاس يطمعون في الخلاص، ويأملونه ويعملون، من ثمّ، على الفوز بالآخرة[1]. ثمّ إنّ هذا المعتقد يكون على الصعيد الفردي مُطَمْئناً ومسلّياً جدّاً؛ إذ سواء أكان صادقاً أم كاذباً فهو يثلج صدر من يؤمن به ويجلب له الأمل والفرح، بينما يعيش من ينفيه ويرفضه مرتعداً من مصائب الدّنيا، وفي حسرة دائمة من الموت[2]. وأخيراً، إنّ هذا المعتقد لا يشكّل أيّ خطر، وليس فيه أيّ ضرر؛ إذ على افتراض أنّه باطل، فإنّ الإنسان الجاهل الذي يعيش بشرف لن يخسر شيئاً؛ إذ لئن وافاه الأجل دون أن يفوز بسعادة العقلاء، فإنّه لن يكون له علمٌ بذلك

(1) «فالأخلاقية إذاً والتديّن، وبإطلاق كلّ ما يتعلّق بقوّة النّفس، إنّما هي، في نظرهم، حمْل يأملون إنزاله بعد الموت، كي ينالوا جزاء العبودية؛ أي جزاء الأخلاقية والتديّن؛ وليس هذا الأمل وحده ما يدفعهم إلى العيش وفق القواعد التي يقضي بها القانون الإلهي؛ بل يدفعهم إلى ذلك أيضاً خوفهم من العذاب الأليم بعد الموت، بقدر ما تتيح لهم ذلك خسّتهم وعجزهم النّفسي. فلو لم يكن للبشر هذا الأمل وهذا الخوف، ولو كانوا يعتقدون، على العكس من ذلك، أنّ النّفس تفنى بفناء الجسم، وأنّه لا أمل للأشقياء، الذين أنهكهم عبء الأخلاقية، في حياة آجلة، لعادوا إلى طبعهم، وأرادوا تدبير جميع الأمور وفق ميولهم، والتعويل على الحظّ أكثر منه على أنفسهم» (علم الأخلاق، الباب الخامس، حاشية القضية 45).

(2) قال كوليروس (Jean Colerus) في كتابه عن حياة سبينوزا: «كان يحضّ الأطفال على زيارة الكنيسة للعبادة، وكان يعلّمهم كم ينبغي أن يكونوا مطيعين لأوليائهم مذعنين لأوامرهم. ولمّا كان أصحاب البيت يعودون من خطبة الكنيسة، كان دائماً يسألهم فيما أفادتهم، وعمّا غنموه منها لإصلاح أنفسهم (...) وذات يوم سألته صاحبة النُّزل ما إذا كان يعتقد أنّه يمكنها أن تطمع في الخلاص بفضل الدّيانة التي تؤمن بها، فأجابها: إنّ ديانتك سليمة، ولا ينبغي أن تبحثي عن ديانة أخرى، ولا أن تشكّي في إمكانية الخلاص، على أن تتحلّي بالتقوى، وأن تنعمي في ذات الوقت بحياة آمنة هانئة».



لا قبل الموت ولا بعده. أمّا المُتع والملذّات التي يكون قد حرم نفسه منها، فهي تكاد تكون بلا قيمة مقارنةً بالأريحية والفرح والسعادة التي كانت من نصيبه طوال حياته؛ فإذا كان هذا كلّه من قبيل الوهم، فهو وهم نافع ومنعش.

لم يعُد من شكّ، إذاً، في أنّ عقيدة الخلاص بالطاعة مفيدة جدّاً على الصعيد الفردي والاجتماعي والسياسي. ولم يعُد الحديث عن «اليقين الأخلاقي» مجرّد هراء. وعلى الرغم من هذا، فإنّ ما أصدح به سبينوزا من كون الخلاص بالإيمان والطاعة إنّما يقوم على يقين أخلاقي يحتاج إلى مزيد تحليل الحجج التي ساقها فيلسوفنا، وهي تتلخّص في حجّتين إبستيمولوجيتين سبق أن أشرنا إليهما أعلاه، هما: مدى معقولية هذا المعتقد ومدى صدق الشهادات؛ إذ لا بدّ أن يكون هذا المعتقد خالياً من التناقض، وأن يكون جائزاً، كما لا بدّ للشهادات أن تكون جدّية ومتعاضدة متظافرة ولا يناقض بعضها بعضاً.

لقد تبيّنا أعلاه أنّ خلاص الجاهلين الشرفاء أمر مرغوب فيه ومأمول في نظر سبينوزا، وإذا اعتبرنا الخلاص بهذا المعنى، وجدناه لا يتضمّن أيّ تناقض منطقي، بيْد أنّه يتعذّر على الفيلسوف أن يستدلّ عليه عقليّاً وعلى الطريقة الرياضية (more geometrico). وعلى ذلك، لا بدّ من الاستعانة بحجّة الشهادات من أجل الارتقاء إلى درجة أعلى من الاحتمال والصدق. غير أنّ الشهادات، هاهنا، تختلف عن الشهادات التاريخية، حيث يتعلّق الأمر بالماضي الذي ولّى وانتهى، وغدا ثابتاً لا يتغيّر. إنّ الشهادات المطلوبة الآن تتعلّق بالمستقبل وليس بالماضي. ويوجد أشخاص يزعمون أنّ مقاصد الله وغاياته قد أوحيت إليهم؛ بل يجمعون كلّهم على نقطة أساسية هي أنّ الله قد وعد بخلاص المحسنين العادلين؛ هؤلاء الذين يزعمون ذلك هم الأنبياء أنفسهم، ولا ريب أنّ الثقة بهم كبيرة. لكن ما الذي يبرّرها؟ وهل من مكان للتنبّؤ بالمستقبل وتوقّع ما يخبئه من أحداث في سياق مذهب سبينوزا الضروراتي؟



لا يشكّل التنبّؤ بالمستقبل نشازاً ضمن عالم سبينوزا الطبيعي، كما أنّه لا يتعارض مع مبادئ نسق الفيلسوف. فالتنبّؤ بالمستقبل لا يطرح مشاكل يستعصي حلّها إلا في عالم تغيب فيه الضرورة ويسود الإمكان والجواز؛ عالم يتمتّع فيه الإنسان بحرّية اختيار مطلقة، لكن سبينوزا يرفض القول بحرّية الاختيار، ويرى فيها جهلاً للضرورة التي تحكم أفعال الإنسان[1]. ولمّا كانت الطبيعة تتكوّن من سلاسل لا متناهية من العلل والمعلولات الضرورية المترابطة، كان التنبّؤ مبدأ لا يرفضه العقل؛ بل تقتضيه الحتميّة الطبيعية، حيث يجوز انطلاقاً من كل ظاهرة من ظواهر الكون استنتاج كل الظواهر القادمة الأخرى مثلما يُستنتج المعلول مسبقاً من علّته. ولئن كان في مستطاع العقل الإلهي اللّا محدود أن يتصوّر، من *منظور الأزل* (sub specie aeternitatis)، سلسلة الظواهر اللّامتناهية، فإنّ عقل الإنسان المحدود لا يدرك من هذه السلسلة سوى مقاطع محدودة، لكن لو كان محيطاً بكلّ الظواهر والأسباب اللّامتناهية الحاضرة، لكان بوسعه أن يستنتج منها كلّ الظواهر والمعلولات المترتّبة عنها في المستقبل، ولما غاب عنه شيء؛ وبعبارة أخرى، لكان بوسعه أن يستشعر المستقبل، وأن يتوقّعه ويتنبّأ به[2].

---

(1) «إنّ النّاس يظنّون أنفسهم أحراراً لمجرّد كونهم يعون أفعالهم ويجهلون الأسباب التي تتحكّم فيهم» (علم الأخلاق، الباب الثالث، حاشية القضية 2).

(2) «إنّ الخيالات أو الصّور الصادرة عن هيئة الروح قد تكون نذراً لأمور مستقبلة؛ لأنّ الروح تستطيع أن تستشعر بصورة مبهمة ما سيحدث. إنّها تستطيع أن تتخيّل ذلك بصورة دقيقة وشديدة كما لو كان الشيء حاضراً أمامها» (سبينوزا، رسالة رقم 17، إلى بيار بالينغ). وتأكيداً لسبينوزا فإنّ الطبيعيات الحديثة قد أثبتت أنّ الحتمية الطبيعية تسمح بالتنبّؤ الدقيق بالظواهر المستقبلة، وأنّه بقدر ما تكون معرفتنا بالظواهر الحاضرة شاملة تكون معرفتنا بالمستقبل أشمل. كتب لابلاس في هذا الصدد فقال: «لو وُجد في لحظة ما عقلٌ قادرٌ على معرفة كلّ القوى المحرّكة للطبيعة وأوضاع الكائنات المؤلّفة لها، ولو كان له من الاتّساع ما يسمح له بإخضاع المعطيات للتحليل، فإنّه سيصوغ في قاعدة واحدة حركة أعظم الأجسام في الكون وحركة =

التنبّؤ ممكن إذاً في سياق مذهب سبينوزا الضروراتي ومن منظور العلم الطبيعي الحديث. ولمّا كان لا يكفي الأنبياء أن يثبتوا نبوّتهم بورعهم الشديد وبكرم أخلاقهم، كان لا بدّ لهم أن يأتوا بالمعجزات وأن يتنبّؤوا بالمستقبل[1]. وإذا كانت المعجزات، بدقيق العبارة، ليست خوارق طبيعية؛ أي أنّها ليست خرقاً لقوانين الطبيعة بقدر ما أنّها تُعلّل بقوانين طبيعية ضرورية لا نعلمها، فكذلك التنبّؤات، إنّما هي تُعلّل بترابط العلل والمعلولات وفق قوانين طبيعية حتميّة تسمح بالتوقّع وباستشعار الأحداث المستقبلة، وهذه القوانين لا يعلمها عامّة النّاس، ولا حتّى الأنبياء أنفسهم. إذاً، التنبّؤ، لدى النبيّ الصادق، ليس وهماً ولا دجلاً، على الرغم من أنّ النبيّ لا يعلم كيف يحصل له أن يتنبّأ، وما طبيعة العلاقة الضرورية التي تربط بين ما يدركه ويعيشه في الحاضر، وما يتوقّع حدوثه في المستقبل[2]. يذكر سبينوزا، في الباب الثاني من (**رسالة في اللاهوت والسياسة**)، مثال النبيّ أشعيا (Isaïe)؛ إذ تنبّأ بتراجع ظلّ نور الشمس عشر درجات في لحظة معيّنة من الزمن، ولا شكّ في أنّ ذلك قد حصل فعلاً بمقتضى أسباب طبيعية ضرورية يفسّرها العلم الحديث. بيْد أنّ أشعيا، مع جهله التام لحقيقة هذه الظاهرة، قد توقّع حدوثها في المستقبل. كان جاهلاً بعلم الفلك وبمركزية الشمس، وكان

= أصغر الذرات حجماً؛ فلا يبقى عنده شيء غير يقيني، ويصبح المستقبل، كما الماضي، جاهزاً أمام أنظاره». انظر:

Laplace, Introduction à la théorie analytique des probabilités (Oeuvres complètes, vol. VI1, Paris, 1886, p. VI).

(1) فعلاً، كان لا بدّ لهم من ذلك، وكان يطلب منهم ذلك باستمرار: «وقد طلب حزقيا (ézéchias) من أشعيا (Isaïe) آية تتنبّأ بعودة صحّته له، وهو يعلم منذ مدّة طويلة أنّ أشعيا نبيّ. فهذا يدلّ على أنّ الأنبياء كان لهم دائماً آيات تجعل لهم يقيناً بالأشياء التي يتخيّلونها بهبة النبوّة؛ لذلك نبّه موسى اليهود (انظر التثنية، 18، الآية الأخيرة) بأنّ عليهم أن يطلبوا آية من النبيّ؛ أي مصير شيء سيحدث في المستقبل» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثاني، ص142-143).

(2) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثاني، ص142-143.



يتوهّم، شأنه شأن عامة النّاس، أنّ الشمس تدور حول الأرض، ومع ذلك فهو قد رأى المستقبل وتنبّأ به[1]. أليس هذا دليلاً على نبوّته؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا لا نصدّق الأنبياء عندما يتنبّؤون ويبشّرون، هم الأتقياء والصّادقون، بخلاص الشرفاء والصالحين في الآخرة؟ صحيح أنّهم لا يقدّمون دليلاً عقليّاً ورياضياً على ما يقولون، ولكن لا يمكن أن يُطلب منهم ذلك؛ لأنّ «النبوّة من هذا الوجه أقلّ من المعرفة الطبيعية التي تحتاج إلى آية ما؛ بل تتضمن بطبيعتها اليقين. والواقع، أنّ هذا اليقين النبوي لم يكن يقيناً رياضياً؛ بل كان يقيناً خُلقياً فحسب»[2].

وإذّاك فهل من المعقول أن نعاند وندحض الروايات المتعددة التي تشهد بما استشعره الأنبياء وتنبّؤوا به، ولا سيّما أنّها شهادات متقاربة متضافرة لا خلاف حولها، ولا تتضمّن تناقضاً، ومصادرها صادقة نزيهة؟

لاريب في أنّنا، في غياب كلّ برهان عقلي، وعلى الرغم من تسليمنا بيقين الأنبياء الأخلاقي، وبقدرتهم على التنبّؤ بالمستقبل، وبنزاهتهم التامّة وحسن نواياهم، يبقى بإمكاننا أن نتشكّك في عصمتهم في هذه النقطة بالذات، لأنّ تنبّؤاتهم لا تقوم على يقين علميّ، وهي من ثمّ قابلة للبطلان والخطأ. لكن، كما لاحظ ألكسندر ماترون، «لا يرى عقلنا، بموجب اعتبارات برغماتية، ما يدفعه إلى رفض اليقين الأخلاقي المتعلق *بالعقيدة الأساسية*. وكلّ ما يمكن أن نعارض به هذه العقيدة هو أنّها غير مستنبطة *على الطريقة الهندسية*، بيْد أنّ الأمر لا يختلف فيما يتعلّق بشهادة الحواسّ، ومع هذا فنحن لا ننفكّ نمنحها ثقتنا عموماً، محترزين فقط من تسرّبها إلى تأمّلاتنا الفلسفية (...). فحتّى لو صرّح سبينوزا بأنّه لا يؤمن بالخلاص بفضل الطاعة، لآمَنَ به بعد كلّ حساب...»[3].

(1) انظر: المصدر نفسه، والفصل نفسه، ص151-152.

(2) المصدر نفسه، صفحة 143.

(3) ماترون، ألكسندر، مرجع سابق، صفحة 247.



على الرغم من كلّ ما تقدّم، يبقى السؤال مطروحاً في نظر العديد من دارسي فكر سبينوزا: هل يمكن التوفيق حقّاً بين مذهب فلسفي طبيعي وعقلاني وبين عقيدة دينية تقرّ بمبدأ الخلاص بالإيمان والطّاعة؟ بل يتساءل بعضهم ما إذا لم تكن نصوص **(الرسالة في اللاهوت والسياسة)** المتعلقة بمسألة الخلاص بالطاعة نصوصاً متملّقة يتظاهر صاحبها بالتسليم بمذهب سائد في عصره، خوفاً من ردّة فعل المسيحيين بعدما اضطهده اليهود، وطردوه من طائفتهم[1].

لا نريد أن نلج إلى نوايا الفيلسوف، وأن نتعدّى على ضميره الحرّ، وكلّ ما نريد هو أن نذكّر بنزعته الواقعية وبرؤيته المنفعية، إذ ما من شكّ في أنّ النّاس يهابون الموت ويخشون عذاب الآخرة، ويرغبون، من ثمّ، في الخلاص يوم القيامة، ويا حبّذا لو تحقّق هذا الخلاص منذ الحياة الدّنيا أيضاً؛ إذ يكون ذلك نافعاً لهم ولبقاء الدولة وسلامة المجتمع. هذا ما يلخّصه سبينوزا بصراحة في قوله: «يبدو أنّ السّواد الأعظم يظنّون أنفسهم أحراراً كلّما جاز لهم الإذعان لميولهم، ويظنّون أنّهم يتنازلون عن حقوقهم كلّما أُرغموا على العيش وفق القواعد التي يقضي بها القانون الإلهي؛ فالأخلاقية إذاً والتديّن، وعلى وجه الإطلاق كلّ ما يتعلّق بقوّة النّفس، إنّما هي أشياء يعتبرونها حمْلاً يأملون إنزاله بعد الموت، كي ينالوا جزاء العبودية؛ أي جزاء الأخلاقية والتديّن؛ وليس هذا الأمل وحده ما يدفعهم إلى العيش وفق القواعد التي يقضي بها القانون الإلهي؛ بل يدفعهم إلى ذلك أيضاً، وبوجه خاص، خوفهم من العذاب الأليم بعد الموت، بقدر ما تتيح لهم ذلك خسّتهم وعجزهم النّفسي. فلو لم يكن للبشر هذا الأمل وهذا الخوف، ولو كانوا يعتقدون، على العكس من ذلك، أنّ النّفس تفنى بفناء الجسم، وأنّه لا أمل للأشقياء، الذين أنهكهم عبء الأخلاقية، في حياة

---

(1) سؤال يطرحه على نفسه *دومنغاز أتيلانو*، دون أن يتبنّى الإجابة عليه بالإيجاب، في مقال صدر في المجلّة الفلسفية لمدينة *لوفان*:

Domõnguez Atilano, La morale de Spinoza et le salut par la foi, Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 78, n° 39, 1980. pp. 345-364.



آجلة، لعادوا إلى طبعهم وأرادوا تدبير جميع الأمور وفق ميولهم والتعويل على الحظّ أكثر منه على أنفسهم. وليس ذلك أقلّ خُلفاً في رأيي من أن يعمد شخص، نظراً إلى كونه لا يعتقد نفسه قادراً على تغذية جسمه إلى الأبد بطعام جيّد، إلى التشبّع بالسّموم والموادّ القاتلة؛ أو أن يفضّل، نظراً إلى كونه يعتقد أنّ النّفس ليست أزلية أو خالدة، أن يكون مجنوناً وأن يعيش بلا عقل؛ فهذا خُلفٌ لا يستحقّ حتّى النّظر فيه»[1].

بلى، من المؤكّد هذا خُلفٌ حقيقي! لكنّه خُلفٌ في نظر الإنسان العاقل الحكيم، لا في نظر الإنسان الجاهل الذي يأبى أن يضحّي بالدّنيا إذا كان لا طمع له في الآخرة؛ إنّ أمل الخلاص في الآخرة هو شرط زهده في الدّنيا، وإنّ فقدانه لهذا الأمل هو سبب تشبّثه بملذّات الدّنيا وتمرّده على الواعظ والكاهن ورجل الدولة.

ما بقي، بين الأمل الذي قد يقبله الكثيرون ويرفضه الأكثر منهم، وبين اليأس الذي قد ينغّص على الكثيرين حياتهم وقد يدفع بالأكثر منهم إلى حياة المجون والترف، إلّا خيار واحد وحلّ وسط، وهو ليس حكراً على العقلاء والحكماء؛ إنّه الفهم والتعقّل، وما يترتّب عنهما من فرح وسعادة ومتعة الحياة *الآن وهنا*، ذلك لأنّه يوجد، فضلاً عن الفرق بين الحكيم والجاهل، فرقٌ بين جاهل وآخر؛ بمعنى أنّ هناك درجات ومستويات في الجهل؛ فكما يجوز أن يكون الإنسان جاهلاً وشريفاً معاً، يجوز أيضاً أن يكون جاهلاً ونبيهاً متعقّلاً معاً. إنّ الفهم والتعقّل والحسّ السليم هي أعدل الأشياء توزّعاً بين النّاس، كما أشاد بذلك ديكارت، ويكفي المرء أن يفهم حتّى يفرح وينشرح ويسعد. فما الذي يكفيه أن يفهم وأن يعرف حتّى يسعد وينشرح ويفرح؟



(1) علم الأخلاق، الباب الخامس، حاشية القضية 41.




مكتبة
التنوير

الفصل الثالث

الفرح والسعادة والخلاص في الدّنيا

يسعى سبينوزا، في (**علم الأخلاق**) كما في رسالتيْه السياسية واللّاهوتية السياسية، إلى إماطة اللثام عن ثلاثة أشخاص يُحمّلهم كلّ مصائب الإنسانية، هُم:

- ذلك من يبقى أسير عواطفه الحزينة، ضعيفاً منخذلاً أقرب إلى الدّابة أو إلى الآلة الصمّاء منه إلى الكائن العاقل الحرّ، ويسمّيه سبينوزا *العبد*.

- ذلك من يستخدم عواطف العبد الحزينة لمدِّ نفوذه على مجتمع العبيد، ويلقّبه سبينوزا *بالطاغية*.

- ذلك من يحزن لما يشهده لدى العبد من عواطف حزينة، فيغتمّ ويسخر وينقم ويمقت، ولا يفتأ يرزح بدوره تحت نير العواطف الحزينة، وهو الكاهن.

الأوّل يفوته أنّ الحياة لا تقتصر على «مجرّد الحركة الدّموية والوظائف الأخرى المشتركة بين جميع الحيوانات، وإنّما هي أساساً حياة العقل وفضيلة النّفس والحياة الحقيقية»[1].

والثاني لا يسترشد بكلام **سنيكا**؛ إذ أصدع بأنّه «لم يستطع أحد أن يستمرّ في الحكم طويلاً عن طريق العنف»[2].

---

(1) سبينوزا، كتاب السياسة، الفصل الخامس، الفقرة الخامسة.

(2) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السادس عشر، ص373.



وأمّا الثالث فهو لا ينفكّ يتصوّر الإنسان في الطبيعة «كما لو كان دولة داخل دولة»؛ فهو يعتقد أنّ الإنسان يخلّ بنظام الطبيعة أكثر ممّا ينساق إليه، وأنّ له سلطاناً مطلقاً على أفعاله الخاصة، ولا يخضع إلّا لنفسه. وعلى هذا تراه يبحث عن سبب عجز الإنسان وتقلّبه، ليس في قوّة الطبيعة الكليّة، وإنّما في عيب من عيوب الطبيعة البشرية؛ لذلك تراه يبكيها ويهزأ بها ويمقتها ويحقد عليها: «ويُعَدّ من صنف الآلهة ذلك من يقدر على لوم النّفس البشرية العاجزة بأكثر فصاحة وبراعة»[1].

ولئن تطرّق سبينوزا إلى ضعف الإنسان وظلم الطاغية لغاية شرحهما وتعليلهما على طريقة علماء الهندسة[2]، فإنّه يبدو، على غير عادته، قد تعمّد الجدال والقسوة في تناوله للُؤم الكاهن المتستّر بحجاب الدّين، فنسب إليه معظم العيوب التي لمحها في النّفس البشرية؛ «لقد دهشت مراراً من رؤية أناس يفتخرون بإيمانهم بالدّين المسيحي، أي يؤمنون بالحبّ والسعادة والسلام والعفّة والإخلاص لجميع النّاس، ويتنازعون مع ذلك بخبث شديد، ويظهرون أشدّ أنواع الحقد، بحيث يظهر إيمانهم في عدائهم

---

(1) سبينوزا، علم الأخلاق، تمهيد الباب الثالث.

(2) «سأعالج طبيعة الانفعالات وقوّتها وما للنّفس من سلطان عليها وفقاً لنفس المنهج الذي توخّيته سابقاً في البابين المتعلّقين بالإله والنّفس، وسأنظر إلى الأفعال والشهوات الإنسانية كما لو كان الأمر يتعلّق بخطوط وسطوح وجوامد» (علم الأخلاق، تمهيد الباب الثالث)؛ «وحتّى يقوم بحثي لهذه المسألة على نفس حرّية التفكير التي عهدتها في الأبحاث الرياضية، كنت شديد الحرص على عدم الاستهزاء بأعمال الإنسان، فلا أرثي لها، ولا أسخط عليها، بقدر ما أسعى إلى فهمها. وهكذا فقد نظرت إلى الانفعالات الإنسانية، كالحبّ مثلاً والكره والغضب والحسد والفخر والرّحمة وما إليها من أحوال النّفس، لا على أنّها عيوب عالقة بطبيعة الإنسان، وإنّما على أنّها خواصّ مميّزة لها، وتنتمي إليها مثلما ينتمي الحرّ والبرد والنّوء والرّعد وما إلى ذلك من الظواهر السماوية إلى طبيعة الجوّ» (كتاب السياسة، الفصل الأوّل، الفقرة 4).



لا في ممارستهم للفضيلة (...) ولقد بحثت عن سبب هذا الشرّ ووجدته، دون عناء، في النظر إلى مهامّ تنظيم الكنيسة على أنّها شرف، وإلى وظائف القائمين بالعبادة على أنّها مصدر للدّخل، فأصبح الدّين عند العامّي إسباغاً لمظاهر التكريم على رجال الدّين، ومنذ أن شاع هذا الفساد داخل الكنيسة فقد استحوذت رغبة جارفة في دخول الكهنوت على قلوب أكثر النّاس شرّاً، وانقلب الحماس لنشر الدّين إلى شهوة وطموح مزرٍ. وتحوّلت الكنائس إلى مسارح... وقد أدّى هذا الموقف بالضرورة إلى صراع مرٍّ وإلى حسد وحقد... فلا عجب إن لم يبقَ من الدّين الأصلي إلا العبادة الخارجية... إذ لم يعد الإيمان إلا تصديقاً بأوهام متعصّبة... تمنع ممارسة الحُكم، وتعوق التمييز بين الخطأ والصواب، وتبدو كأنّها وُضعت خاصةً لإطفاء نور العقل»[1].

على هذا الاعتبار، وبناء على ما تقدّم إثباته في الفصل السابق من وجود خلاصٍ للسواد الأعظم بفضل الإيمان والعقيدة، ومن كون الكتاب المقدّس هو نفسه الذي يدلّ إلى طريق الخلاص، فإنّه يبدو أنّه لا توجد حاجة حقيقية إلى وساطة الكنيسة وتدخّل الكهنوت كيما ينعم الإنسان بالسعادة في الدّنيا والخلاص في الآخرة؛ ولا سيّما أنّ لغة الكتاب المقدّس قد جاءت عموماً بأكثر الكلمات تداولاً وشيوعاً بين النّاس، حيث يسهل فهمها حتى على أصحاب العقول البسيطة[2]؛ «فلمّا كان الخلاص الحقيقي *والسعادة الروحية* يكمنان في طمأنينة النّفس، وكنّا لا نجد الطمأنينة الحقيقية إلا في ما نعلمه بوضوح تام، فمن الواضح أنّنا نستطيع أن ندرك، عن يقينٍ، فكر الكتاب فيما يتعلق بالأمور الجوهرية للخلاص والضرورية *للسعادة الروحية*»[3].

وعلى الرغم من هذا كلّه، لا ينفكّ اللّاهوتيون يتوسّطون بين الإنسان وربّه، ولا يفلحون إلّا في زرع الفتنة بين النّاس عوض التحريض على السّلم، وفي

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدّمة، ص113.

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع، ص249.

(3) المصدر نفسه، والصفحة نفسها؛ (الإبراز منّا).



تأجيج مشاعر الحقد والكراهية، ونشر الفكر الخرافي عوض الحضّ على محبّة الله والإحسان إلى الآخر[1].

ومن المؤكّد، إنّ المطلوب هو عدم الخلط بين القواعد البسيطة التي ينصّ عليها الكتاب المقدّس من جهة، والمعرفة الفلسفية الصحيحة من جهة ثانية، ولا بينها وبين آراء العامّة المشحونة بالخرافات؛ لأنّ ما يدعو إليه الكتاب هو طاعة الله، وهذه الطاعة هي شرط الخلاص، وهي تتمثّل في أن نحبّ غيرنا حبّنا لأنفسنا[2]. ولا جرم أنّه ليس أسهل على الإنسان من أن يطيع ربّه ويحبّ جاره، متى أعمل عقله، وقاوم أهواءه، ووقف ضدّ طموحات رجل الدّين، وفهم أنّ أبواب الجنّة مفتوحة للجميع دونما حاجة إلى سعة علم رجل الكنيسة ولا إلى صكوك الغفران التي يوزّعها.

ولا ينبغي أن تفوتنا مقارنة سبينوزا بما جاء في بعض حركات الإصلاح الدّيني، ولا سيّما بمذهب كالفن (Calvin) وبالأخلاق الكالفينية على وجه الخصوص؛ إذ تقوم على فكرتي الاصطفاء والقضاء والقدر، كما تزرع الشعور بالخوف من الآخرة، وتبثّ الاعتقاد بأنّ الخلاص إنّما هو من نصيب نخبة مختارة بينما كُتب الجحيم لغيرهم من النّاس. وعلى هذا، هي تأمر كلّ واحد بأن يسعى بنفسه إلى خلاصه الفردي وأن يضحّي في سبيل ذلك بجسده، فيُخضعه ويقهره ويذلّه؛ بل ويُميته بحجّة أنّ الحياة الجسدية ليست هي الحياة الحقيقية. وهاهنا يقف سبينوزا مناهضاً تماماً لمذهب كالفن القائل بالخطيئة الأولى، والدّاعي إلى تأثيم الإنسان، ويرفض عموماً مذهب الكالفينيين الذين يؤكّدون، على غرار الطُّهريين (Les Puritains)، أنّ الخلاص نعمة لا يفوز بها إلّا صفوة من النّاس لا غير؛ وكما قال فُوير (Feuer)، أحد شرّاح فكر سبينوزا: إنّ الكالفينية، بما هي إيتيقا الحقد والضغينة، تسعى إلى جعل

(1) راجع الرسالة رقم 73، إلى هنري ألدنبورغ.

(2) «عبادة الله وطاعته لا تكون إلا في العدل والإحسان؛ أي في حبّ الجار» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الرابع عشر، ص351).



الإنسان يشعر بالإثم والذنب حتى يعيش في الخوف والذلّ[1]. وعلى نقيض «أخلاق الزهد» التي ينادي بها الكالفينيون عموماً؛ إذ تجعل الإنسان يدفع ثمن انتمائه إلى طائفة دينيّة معيّنة بإخضاعه لسلطة الكنيسة، فضلاً عن دفعه ثمن حياته في الآخرة بالتخلّي عن حياته في الدّنيا، يضع سبينوزا نظاماً إيتيقيّاً يقرّر من خلاله أنّ الإنسان، من حيث هو كائن راغب، له الحقّ في التعبير عن رغباته، ولا سيّما إذا كانت رغبات معقولة وغير مناقضة للطبيعة: «فالعقل لا يطلب أمراً مناقضاً للطبيعة؛ بل يدعو فقط كلّ امرئ إلى أن يحبّ نفسه، وأن يبحث عمّا ينفعه ويفيده حقّاً، وأن يرغب في كلّ ما يقوده إلى كمال أعظم، وعموماً أن يسهر كلّ واحد على حفظ كيانه بقدر ما هو عليه»[2].

وإنّ نزوع الإنسان إلى حفظ كيانه، وفق مبدأ ما أطلق عليه سبينوزا *الكوناتوس* (Conatus)، لا ينفصل عن رغبته في العيش مع الآخرين، وفي أن يشاركه الآخرون عيشه. إنّ العيش على مقتضى العقل لا يعدو أن يكون إلّا الرغبة في حفظ الكيان وفي العيش مع الآخر والإحسان إليه. تلك هي الأخلاق التي يعرّفها سبينوزا بـ: «الرغبة في فعل الخير المتأصّلة في عيشنا على مقتضى العقل»[3]؛ وتتمثل هذه الأخلاق، كما هو واضح، في فضيلة المعرفة والفهم لدى الإنسان، ولا سيّما معرفة الإنسان لنفسه ولربّه؛ فـ: «الخير الذي يرغبه لنفسه كلّ من يتّبع الفضيلة إنّما يرغبه أيضاً لغيره، وتقوى رغبته هذه بقدر ما تزداد معرفته بالله»[4]؛ وليس الدّين والتديّن، في اعتقاد

---

(1) Feuer, Spinoza and the rise of Liberalism, Boston, Beacon Press, 1958, pp. 88- 89- 90- 214.

تذكره فاطمة حدّاد الشامخ في كتابها عن الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، نقله إلى العربية جلال الدين سعيد، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008م، صفحة 118، ملحوظة في أسفل الصفحة.

(2) سبينوزا، علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.

(3) علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية الأولى.

(4) علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 37.



سبينوزا، إلّا ما «نرغبه ونفعله ونكون علّة له من جهة امتلاكنا لفكرة الله ومعرفتنا به»[1]. وبقدر معرفتنا بالإله تكون محبّتنا له، وكذلك محبّتنا لأنفسنا وللآخرين؛ لأنّه في أثناء ممارستنا للعقل، ينشأ الإيثار، وهو بوجه ما إيثار ضروري؛ إذ ينشأ عن طبيعة العقل ذاتها باعتبار أنّ العقل هو ما يجعل الخير الأعظم مشتركاً بين الجميع «ويُستمدّ من ماهية الإنسان ذاتها، التي تحدَّد بالعقل»[2]. ولذا يؤسّس سبينوزا محبّة الغير على عنصر هامّ في نسقه، ألا وهو ماهية النّفس البشرية، من جهة أنّه لا يتمّ تعريفها بشيء آخر عدا العقل. ولا يقتصر سبينوزا على تناول الوجه الإيتيقي للرغبة في الخير وفي الإحسان إلى الغير؛ بل يتناول ذلك أيضاً من منظور اجتماعي وسياسي، ويطلق عليه اسم *الأخلاقية* (Pietatem) بالنظر إلى البشر؛ إذ يأتمرون بالعقل، كما يطلق عليه اسم *الديانة* أو *التديّن* (Religionem) بالنظر إلى البشر؛ إذ يسلكون على مقتضى فكرة الله[3] وبناءً على هذين المبدأين، يبيّن سبينوزا، بدايةً من حاشية القضية (18) ولازمتي القضية (35) من الباب الرابع من (**علم الأخلاق**)، أنّ من بين الكائنات الطبيعية التي تفيدنا حقّاً، لا أحد منها يفيدنا أكثر من الإنسان؛ لأنّ النّاس يملكون طبيعة مشتركة مهيّأة لكي تكون عاقلة، وهنا يكمن تماثلهم. يقول سبينوزا: «فلا شيء إذاً يكون أنفع للإنسان من الإنسان، أَجَلْ! لا يمكن للبشر أن يتمنّوا شيئاً أفضل لحفظ كيانهم من أن يتّفق جميعهم في كل الأمور -بحيث تؤلّف أنفسهم جميعاً وأجسادهم جميعاً نفساً واحدةً وجسداً واحداً بوجه من الوجوه- وأن يسهروا جميعاً على حفظ وجودهم، وأن يسعوا كلّهم إلى ما يفيدهم جميعاً»[4] ولقد بات ثابتاً بالتجربة حقّاً أنّ

---

(1) علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية الأولى.

(2) علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 36.

(3) علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية الأولى.

(4) سبينوزا، علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية. ويضيف سبينوزا أنّه «إذا اقترن فردان من طبيعة واحدة فإنّهما سيكوّنان فرداً أقوى من كلّ واحد على حدة» (المصدر نفسه).



البشر، نظراً إلى تماثلهم، يجدون العون والمساعدة من بعضهم بعض أكثر من أيّ كائن آخر غيرهم. وعليه، إنّه «لا شيء يكون أنفع للإنسان من الإنسان»[1]؛ بل «إنّ الإنسان إلهٌ للإنسان» (hominem homini Deum esse)[2]. ويستطرد سبينوزا ليقول مستنكراً: «فليضحك الهجّاؤون ملء أشداقهم على أحوال النّاس، وليلعنها اللّاهوتيون، وليمدح السّوداويون قدر ما يستطيعون حياة البداوة الجافة، وليحتقروا البشر ويعجبوا بالبهائم، فسوف يجد النّاس، بعد هذا كلّه، أنّ في وسعهم أن يَفوا حاجياتهم بسهولة أكثر متى تعاونوا وتبادلوا المساعدة، وأنّ الوسيلة الوحيدة لنجاتهم من الأخطار المحدقة بهم من كلّ جانب هي توحيد قواهم. هذا فضلاً عن كون أعمال الإنسان أفضل بكثير وأجدر بمعرفتنا من أعمال الحيوان»[3].

ويبدو أنّ الأسباب التي تدفع النّاس إلى العيش معاً تعود إلى صنفين اثنين؛ فهناك من جهة الدوافع الطبيعية والعاطفية؛ إذ يرغب النّاس عموماً في وضع حدٍّ لحياة بائسة يملؤها الخوف وتشحنها العداوة، دون أن يكون لهم ميْل، مع ذلك، إلى العيش في العزلة المحفوفة بالمخاطر. إنّهم يسعون إلى تجاوز هذا التناقض المميّز لوضعهم الطبيعي؛ إذ تراهم من جهة يخشون بعضهم بعضاً وينفرون من بعضهم بعض، ويستجيبون، من جهة أخرى، في الوقت ذاته، لحاجة التجمّع من أجل التآزر والتعاون والعيش معاً في كنف مجتمع منظّم[4]. وهناك أيضاً الدوافع العقلية؛ إذ يدرك النّاس جميعاً فائدة

(1) علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 18؛ انظر أيضاً في الباب نفسه اللازمة 1 للقضية 35.

(2) علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 35.

(3) علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 35.

(4) «والواقع أنّنا نرى هؤلاء الذين يعيشون حياة همجية، بلا مدنية، يحيون حياة بائسة تقرب من مستوى حياة الحيوانات، ومع ذلك لا يستطيعون الحصول على هذا القليل الذي لديهم، والذي يتّسم بأنّه هزيل فجّ، إلا إذا تعاونوا مع بعضهم البعض على أيّ نحو» (سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس، ص202).



العيش على مقتضى ما يطلبه العقل[1]؛ ويظهر مطلب العقل، وإن بصورة خافتة، منذ الحالة الطبيعية، حيث يكون العقل، إلى جانب الدوافع العاطفية، دافعاً بدوره للنّاس كيما يتّحدوا ويتوافقوا وينظّموا حقوقهم ورغباتهم في سبيل ممارستها، ليس كلّ واحد على انفراد ووفقاً لميوله الشخصية، وإنّما بصورة جماعية في كنف السّلم والوئام[2].

لكن إذا كان لا شيء ينفع الإنسان أكثر من إنسان آخر يعيش على مقتضى العقل، وإذا كان الإنسان إلـهاً للإنسان، فالحقيقة، كما لاحظ سبينوزا، أنّه «يندر أن يعيش النّاس على مقتضى العقل؛ بل إنّ أغلبهم على استعداد تامّ للحسد والمعاملة السيّئة»[3]. وعلاوة على ذلك، إنّه بقدر ما يكون النّاس لئاماً وأشراراً، يكونون أكثر عرضةً للعواطف وتأثّراً بالانفعالات التي تحضّ عليها الأخلاق والأديان عموماً، كالشفقة والرحمة وما إليهما من المشاعر التي توصف بأنّها نبيلة[4]. بيْد أنّه، كما يرى سبينوزا، ليس على الإنسان الذي يعيش تحت شعار العقل أن يكون بحاجة إلى مثل هذه العواطف والمشاعر التي قد يحدث أن تخدعه وتفسد اختياراته؛ ذلك لأنّ «الذي سرعان ما يشعر بالشفقة وسرعان ما يتأثّر بدموع الآخرين وبؤسهم، فهو غالباً ما يأتي أعمالاً يندم عليها فيما بعد؛ وذلك إمّا لكوننا، عندما نكون تحت

---

(1) «ولنلحظ أيضاً أنّ النّاس يعيشون في شقاء عظيم إذا لم يتعاونوا، ويظلّون عبيداً لضرورات الحياة إن لم ينمّوا عقولهم» (سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السادس عشر، ص370).

(2) «لكي يعيش النّاس في أمان وعلى أفضل نحو ممكن، كان لزاماً عليهم أن يسعوا إلى التوحّد في نظام واحد، وكان من نتيجة ذلك أنّ الحق الذي كان لدى كلّ منهم، بحكم الطبيعة، على الأشياء جميعاً، أصبح ينتمي إلى الجماعة، ولم تعد تتحكّم فيه قوّته أو شهوته؛ بل قوّة الجميع وإرادتهم» (سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السادس عشر، ص370).

(3) علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 35.

(4) علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 54.



تأثير العاطفة، لا نأتي عملاً نكون على يقين من أنّه خير، أو لكوننا سرعان ما ننخدع بالدّموع الكاذبة»[1]. غير أنّ «الذي لا يدفعه لا العقل ولا الشفقة إلى إسعاف غيره فهو يستحقّ أن يُنعت بأنّه وحش؛ لأنّه لا يبدو شبيهاً بالإنسان»[2].

وبناءً عليه، يبدو أنّه يوجد في رأي سبينوزا ثلاثة نماذج من النّاس، هم على التوالي: أولئك الذين يتّصفون بالحكمة ويأتمرون بالعقل، وليسوا بحاجة إلى الوجدان والعاطفة كي ينسجوا مع غيرهم روابط الصداقة والمحبّة؛ وأولئك الذين لا يعيشون على مقتضى مبادئ العقل النيّرة، غير أنّهم ينقادون بسهولة وأريحيّة وراء المشاعر النبيلة والعواطف المحمودة النافعة للحياة في المجتمع؛ وأخيراً أولئك الذين لا يحرّكهم لا العقل ولا المشاعر الحميدة، ولا يدفعهم أيّ سبب إلى مساعدة غيرهم والإحسان إليهم، ويحقّ أن ننعتهم بالمتوحّشين واللّا إنسانيين. لنتأمّل قليلاً في هذه النماذج من البشر.

فالإنسان الحكيم، على الرغم من احترازه من الإنسان الجاهل، وعلى الرغم من عزمه على عدم التعامل إلّا مع أمثاله ممّن يعيشون تحت قيادة العقل[3]، فهو يعلم مع ذلك أنّه يتعذّر العيش في كنف الحرّية والسعادة خارج المجتمع؛ أي في العزلة حيث لا يسلك إلا بأمر نفسه، لكن يبقى موقف الفيلسوف الحكيم من الإنسان الجاهل متّسماً، على الرغم من ذلك، باللّطف والمحبّة؛ لأنّ الجاهل، شأنه شأن الحكيم، إنّما هو جزء من الطبيعة ويخضع للمحدّدات الضرورية الخارجية، زيادةً على كونه أرقى من الكائنات الطبيعية الأخرى، ويملك أكثر منها حقّاً، ويستحقّ أكثر احتراماً ومحبّةً وتبجيلاً.

---

(1) علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 50.

(2) المصدر نفسه.

(3) «يسعى الإنسان الحرّ الذي يعيش بين الجهلة، قدر الإمكان، كي يتجنّب حسناتهم»؛ «الأحرار فقط يكونون في غاية عرفان الجميل فيما بينهم» (علم الأخلاق، الباب الرابع، القضيتان 70 و71).



وأمّا الجاهل الذي ينقاد لعواطفه، ويعيش تحت وطأة انفعالاته التي تؤجّجها الأخلاق العامّة والأخلاق الدّينية على حدّ السواء، فهو لا يمكن أن يمثّل بصفته هذه أنموذجاً للطبيعة الإنسانية «موضوعاً نصب أعيننا»، كما عبّر سبينوزا. ومع ذلك، يرى فيلسوفنا أنّه لمّا كان من النّادر أن يعيش النّاس على مقتضى العقل، فإنّ أهواء النّفس، كالأمل والخشية والتواضع والنّدم والشفقة والرحمة وما إليها، قد تكون عظيمة الفائدة وتنفع أكثر ممّا تضرّ، «وبالتالي فإنْ كان لا بدّ للمرء أن يُخطئ فليخطئ بهذا المعنى؛ ذلك أنّه لو كان أصحاب النّفوس العاجزة على نفس الدرجة من الغطرسة، لا شيء يخجلهم ولا شيء يخيفهم، فما الذي سيوحّد بينهم ويردعهم؟ **فالرّعاع رهيب إذا لم يردعه رادعٌ**. فلا غرو إذاً إن أوصى الأنبياء بالتذلّل والخشوع والنّدم، شغلهم الشاغل في ذلك الفائدة العامة، لا الفائدة الخاصّة. وفي الواقع، إنّ الذين يخضعون لهذه الانفعالات يسهل عليهم أكثر من غيرهم العيش على مقتضى العقل؛ أي العيش في كنف الحريّة والتمتّع بحياة السّعداء»[1].

بقي أمر الإنسان الجاهل الذي لا يعيش مستنيراً بالعقل ولا مؤتمراً بالأخلاق الاجتماعية أو الدّينية، منجرفاً وراء أهوائه السلبية فحسب التي تضرّ به وبغيره. ولئن وصفه سبينوزا بـ: «اللّا إنساني»، فإنّه لا يجب أن نرى في هذا الوصف أيّ قصد أخلاقي، وإنّما المقصود فحسب هو أنّ الجاهل لا يحقّق إنسانيته بالتمام والكمال؛ لأنّه من المؤكّد ينتمي إلى نظام الطبيعة الكلّي، ولكنّه لا ينتمي إلا بصورة جزئية إلى نظام الكينونة الإنسانية بما هو نظام يتحقّق بفضل المعرفة والعقل. إنّ الفيلسوف يعلم ما الذي يجعل الإنسان «لا إنسانياً»؛ ولذا هو لا يكرهه ولا يمقته ولا يحقد عليه ولا يسخر منه ولا حتّى يغضب عليه؛ فإذا أراد مساعدته، فعَل ذلك، «لا بشفقة أنثوية ولا بتحيّز أو بمعتقد باطل، وإنّما بتوجيه من العقل وحده؛ أي وفق ما تتطلّبه الأوضاع والظروف»[2].

---

(1) علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 54.

(2) علم الأخلاق، الباب الثاني، حاشية القضية 49.



لا شكّ في أنّ العيش تحت وطأة الأهواء إنّما هو العيش في العبودية، لكن من العبث أن يسعى المرء إلى تجاوز هذه الحالة بفضل ما يتصوّره في العقل من قدرة متعالية ومناقضة للطبيعة. فهذه الحالة إنّما هي حالة طبيعية، ويتعذّر على الإنسان تجاوزها؛ لأنّه ليس «مملكة داخل مملكة»[1]؛ بل هو جزء من الطبيعة، ويخضع لنظامها العام ولقوانينها الضرورية[2]. إنّ وجود الإنسان يندرج ضمن حتميّة كونية لا يمكنه الإفلات منها، لكن يمكنه معرفتها. وإنّ سبينوزا يرفض القول، على غرار فلاسفة الأخلاق أو الوعّاظ من رجال الدّين، بوجود واجب أخلاقي يطلب منّا أن نقاوم طبيعتنا، وإن لزم الأمر أن نقهرها؛ فأن نطلب من الإنسان أن يسلك ضدّ طبيعته هو كأن نطلب من المثلث أن تصبح له صفات الدائرة.

وعلى الرغم من هذا، يبقى المطلب الرئيس لإيتيقا سبينوزا هو أن يسعى الإنسان دائماً إلى أن يكون أفضل؛ أي أن ينتقل من كمال أقلّ إلى كمال أعظم. فلا جرم أنّ المفارقة التي توصف بها هذه الإيتيقا تتمثل في رفضها لأخلاق الواجب من جهة، يعني كلّ أخلاق متعالية تدعو الإنسان إلى تغيير طبيعته من أجل تحسين كيانه، وفي التسليم، من جهة أخرى، بالقدرة على الاكتمال والتحسّن والارتقاء إلى درجة أفضل. وعلى هذا الاعتبار، لم يتردّد سبينوزا في إثبات ما للنّفس من قدرة على أهوائها وكم تتحكّم فيها وتسيّرها، ومن ثمّ كم يفوق الحكيمُ الجاهلَ وكم يسمو عليه[3]؛ فالإنسال الجاهل، إذ تحرّكه الأهواء، يقال بلغة سبينوزا منفعلاً، بينما يقال الحكيم العاقل *فاعلاً*: فـ: أن تفعل هو أن تكون علّةً تامّةً لفعلك وعملك[4]. لكن، غالباً ما يظنّ

---

(1) علم الأخلاق، تمهيد الباب الثالث.

(2) علم الأخلاق، الباب الرابع، لازمة القضية 4.

(3) انظر: تمهيد الباب الخامس من علم الأخلاق.

(4) انظر: علم الأخلاق، الباب الثالث، التعريف 2، وكذلك القضية الأولى من الباب ذاته.



المرء أنّه يفعل، والحال أنّه ينفعل، ويعزو إلى إرادته ومشيئته ما لا يمكن تعليله بهما: «وهكذا فإنّ الصبيّ يتوهّم نفسه حرّاً عندما يرغب في الحليب، والشاب الحانق عندما يريد الانتقام، والجبان عندما يلوذ بالفرار. ويظنّ السّكران أيضاً أنّه يقول بمحض إرادته الحرّة ما يودّ عند خروجه من حالة السّكر لو كان كتمه»[1]. فالهروب من الخطر، مثلاً، ليس فعلاً؛ بل هو *انفعالٌ* لأنّه لا يمكن تعليله بطبيعتنا وحدها؛ بل يترتّب عن طبيعتنا وكذلك عن عامل خارجي. قال آلان (Alain) شارحاً هذه الفكرة: إذا أحسنتُ إلى جاري لكونه أحسن إليّ، فأنا في الحقيقة لا أفعل، بل أنفعل، لأنّ إحسانه إليّ إنّما هو جزء من علّة فعلي؛ أي من علّة إحساني إليه. «أمّا إذا أردت له الخير وفقاً للقوانين الضرورية لكلّ مجتمع، المستنبطة من فكرة الإله كما من الطبيعة الإنسانية، فإنّه لا يكون لوجود جاري أيّ دخل في تكوين هذه الفكرة: إنّ نفسي تفعلُ، لأنّها تريد وتشاء بموجب فكرة ضرورية مستقلّة عن كلّ حدث، ومتجاوزة لكلّ حدث، وتكون هي علّتها الكافية؛ فلا دخل لجارنا في شيء، وإن كان جارنا غير موجود، سنظلّ نريد له الخير دائماً»[2].

---

(1) علم الأخلاق، الباب الثالث، حاشية القضية 2.

(2) آلان، سبينوزا، باريس، دار غاليمار للنشر، 1949م، ص89. (Alain, Spinoza, Paris, Gallimard, 1949)

قد نفكّر هنا في أخلاق كانط المطلقة، وفي الواجب القطعي الذي يتأصّل في الكائن العاقل كما في الطبيعة الكلّية. وفي هذا السياق نفسه، يتساءل سبينوزا: لو كان بوسع إنسان أن يفلت من الموت بفضل الغدر والخيانة، ألا تأمره قاعدة حفظ كيانه باقتراف الغدر والخيانة؟ إجابة سبينوزا قريبة جدّاً من إجابة كانط: «إذا كان العقل يأمر بذلك فهو يأمر الجميع؛ وهكذا فهو سيأمرهم بوجه عام بألا يبرموا اتّفاقاً فيما بينهم من أجل توحيد قواهم وتأسيس حقوق عامة إلا إذا كان هذا الاتّفاق يقوم على الغدر؛ أي أنّه سيأمرهم، في الحقيقة، بالتفريط في الحقوق العامة، وهذا محال» (علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 72). معنى ذلك أنّ القاعدة التي ستأمر بالغدر والخيانة لا يمكنها أن تعمَّم وتصبح قاعدة كلّية دون أن تقع في =

إنّ العيش تحت قيادة العقل هو الفعل الحقّ، وإنّ الشعور الذي يقترن باستخدامنا للعقل هو شعور بالفرح وليس شعوراً بالحزن أبداً؛ ذلك أنّ الحزن ينتج عن كون النّفس تكون منفعلة؛ أي عن كونها تكون تابعة للأسباب والعوامل الخارجية. ولمّا كان الإنسان يبحث دائماً عمّا يفرحه وينفر ممّا يحزنه، فإنّ ما ينفعه حقّاً هو أن يستعمل عقله، لأنّه مصدرٌ للفرح. وأن يستعمل الإنسان عقله هو أن يفعل حقّاً؛ بل أن يفعل وفق الفضيلة[1]؛ وأن يفعل وفق الفضيلة هو أن يسلك وفقاً لما يترتّب على قوانين طبيعته وحدها[2]. وعليه، إنّه لا يمكن للعقل أن يطلب أمراً مناقضاً للطبيعة، وبما أنّ طبيعة الإنسان تقوم أساساً على الكوناتوس؛ أي على النزوع إلى حفظ الذات بما هو الأساس الأوّل الوحيد للفضيلة[3]، فإنّ ما يطلبه العقل هو «أن يحبّ "كل واحد" نفسه، وأن يبحث عمّا ينفعه ويفيده حقّاً، وأن يرغب في كلّ ما يقوده إلى كمال أعظم، وعموماً أن يسهر كلّ واحد على حفظ كيانه بقدر ما هو عليه»[4]. فبقدر ما يسعى المرء إلى ما ينفعه ويفيده؛ أي إلى ما يحفظ كيانه، يكون فاضلاً، وبقدر ما يفشل في ذلك، يكون عاجزاً: «بقدر ما نجدّ في البحث عمّا ينفعنا؛ أي بقدر ما نجدّ في حفظ كياننا وبقدر استطاعتنا عليه، نكون فضلاء؛ وعلى العكس، إذا أهملنا ما ينفعنا، أعني حفظ كياننا، كنّا عاجزين»[5].

= التناقض. ألا نلمح في هذه الإجابة ما قد يشير إلى أنّ إيتيقا سبينوزا تبقى محمولة، آجلاً أم عاجلاً، على الإقرار بفكرة الواجب مع أنّها ترفضها قطعاً؟

(1) علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 24.

(2) علم الأخلاق، الباب الرابع، التعريف 8: «الفضيلة، من حيث علاقتها بالإنسان، هي عين ماهيته أو طبيعته، بوصفه قادراً على القيام ببعض الأشياء التي يمكن معرفتها بقوانين طبيعته وحدها».

(3) علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 22.

(4) علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 18.

(5) علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 20.



الحاصل إذاً أنّ العقل يستمدّ قدرته من الرغبة في الوجود ومن النزوع إلى حفظ الذات، وهذا النزوع إنّما هو في الأصل نزوع إلى حفظ الجسم، وهو ما يجعل قدرة العقل وقوّة النّفس يترتّبان على قدرته؛ لأنّ الجسم «يتركّب من عدد كبير جدّاً من الأجزاء، وهي من طبائع مختلفة، وتحتاج باستمرار إلى أغذية متنوّعة حتى يكون قادراً بأكمله على كلّ ما يمكن أن ينتج عن طبيعته، *وحتى تكون النّفس، تبعاً لذلك، قادرة هي الأخرى على تصوّر أشياء كثيرة*»[1]. و«كلّما كان الجسم قادراً على التأثر بطرق مختلفة وعلى التأثير في الأجسام الخارجية بعدد كبير جدّاً من الأوجه، كانت النّفس قادرة على التفكير»[2]. ومن ثمّ إنّ الأشياء الأكثر نفعاً للإنسان هي «تلك التي تستطيع أن تغذّي الجسم وأن تنمّيه بما يسمح لجميع أجزائه بتأدية وظائفها على أحسن وجه»[3]. فلا عجب إذاً أن يأمر العقل كلّ واحد بأن يستعمل، من بين الكائنات الجامدة والكائنات الحيّة -باستثناء الكائنات العاقلة- كلّ ما يصلح لصيانة الجسم، وإذّاك لصيانته هو (أي العقل) بالذات[4]. وإنّ سبينوزا يقف بحزم ضدّ الأخلاق التقليدية التي تستنكر مصادر الفرح والمتعة، وتستحسن

(1) علم الأخلاق، الباب الرابع، الفصل 27 من التذييل، (الإبراز منّا).

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) راجع: علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 37، حيث كتب سبينوزا: «إنّ ذلك القانون الذي يحرّم التّضحية بالحيوانات يقوم على معتقد باطل وعلى شفقة أنثوية، لا على العقل السّليم؛ ذلك أنّ قاعدة البحث عمّا ينفعنا تُعلّمنا حقّاً أنّه من الضروري أن نتّحد بغيرنا من الآدميين، لا بالحيوانات أو الأشياء التي تختلف طبيعتها عن الطبيعة الآدمية؛ إذ لدينا عليها نفس الحقّ الذي لديها علينا؛ بل لمّا كان حقّ كلّ فرد إنما يتحدّد بفضيلته أو قوّته، فإنّ حقّ الآدميين على البهائم يفوق حقّ البهائم على الآدميين. بيد أنّني لا أنكر أنّ البهائم تشعر، لكن ما أنكره هو أن يصبح ذلك حائلاً دون التفكير في مصلحتنا الخاصة، ودون استخدام هذه البهائم ومعاملتها حسب مرامنا؛ لأنّ طبيعتها لا تتّفق مع طبيعتنا، ولأنّ طبيعة انفعالاتها تختلف عن طبيعة الانفعالات البشرية».



كبح الشهوات وتعذيب الذات وإماتة الجسد، كما تحرّض على النّدم والتوبة دونما هوادة؛ فأولئك الذين «يحسنون لَوْمَ النّاس واستهجان رذائلهم بدلاً من تلقينهم الفضيلة، ويفتّتون قلوبهم بدلاً من تقويتها، لا أحد يحتملهم؛ بل إنهم لا يحتملون حتى بعضهم بعضاً؛ لذلك فضّل أغلبهم العيش مع الحيوانات على العيش مع الآدميين، نظراً إلى نفاد صبرهم وانجرافهم وراء حميّة دينيّة مزعومة»[1]. إنّ الدعوة إلى تعذيب الذات وإذلالها وحرمانها من مُتع الدّنيا لا تصدر إلا عن أصحاب النّفوس السقيمة العليلة؛ لأنّه لا يوجد إطلاقاً ما يبرّر عدم إسكات الجوع وإطفاء العطش بأطعمة ومشروبات شهيّة متناوَلة باعتدال[2].

«أن نستخلص الفرح من كلّ ما يعرض لنا من الأشياء»؛ هذه الجملة التي يقفل بها ديكارت كتاب (**انفعالات النّفس**)[3] قد يوقّع عليها سبينوزا نفسه. ويجوز أن نصف فلسفة سبينوزا العمليّة بأنّها فلسفة الفرح، وإنّ دعوة هذا الفيلسوف إلى التخلّي عن الحزن والكآبة بارزة في كلّ مؤلّفاته؛ لأنّ الحزن بكلّ أشكاله يضرّ بصاحبه، ويجلب له الكرب والغمّ والشؤم؛ فالحسد والكراهية والحقد والاحتقار والشفقة والنّدم وما إلى ذلك من انفعالات النّفس السلبية إنّما تصيب الإنسان بالبؤس واليأس. فقبل نيتشه (Nietzsche) ما فتئ سبينوزا يفضح أمر أولئك الذين يزهدون في الدّنيا ويزدرون الحياة ويحتقرون شؤون النّاس عموماً؛ أولئك «المستمنين الأخلاقيين الذين يكْفون أنفسهم بأنفسهم»، كما عبّر مؤلّف (**أصل الأخلاق وفصلها**)[4]. وقبل لاروشفوكو (La

(1) علم الأخلاق، الباب الرابع، الفصل 13 من التذييل؛ راجع أيضاً: في الباب نفسه حاشية القضية 63.

(2) علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 45، حاشية اللازمة 2.

(3) ديكارت، انفعالات النّفس، ترجمة جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993م.

(4) نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت/لبنان، دون تاريخ، البحث الثالث، الفقرة 14، صفحة 121.



Rochefoucauld)[1]، أقدم سبينوزا على تفكيك العناصر المكوّنة للطبيعة الإنسانية، وعلى إبانة المصدر الحقيقي للعواطف والانفعالات والقيم التي تصفها المذاهب الأخلاقية التقليدية بالرفعة والنّبل. وعلى ذلك، لا شكّ، في رأيه، «أنّ أولئك الذين يتحدّثون بأعلى صوتهم عن سوء استعمال المجد وعن أباطيل العالم هم أكثر النّاس تشوّقاً للمجد. وليس هذا السلوك خاصّاً بأصحاب الطّموح دون غيرهم؛ بل هو شائع بين جميع أولئك الذين لا يساعدهم الحظّ ويصابون بعجز نفسي؛ فالبخيل، حتّى لو كان فقيراً، لا ينفكّ يتحدّث عن سوء التصرّف في المال وعن رذائل الأغنياء، ممّا يجعله يغتمّ ويظهر لغيره استياءه، لا من فقره فحسب؛ بل أيضاً من ثراء الآخرين. أمّا أولئك الذين لا تُحسن عشيقتهم استقبالهم، فَهُمْ لا يفكّرون إلا في تقلّب النّساء ومداهنتهنّ... وهي أمور سرعان ما تُنسى حالما تفتح لهم عشيقتهم حضنها. وهكذا، إنّ من يدأب على التحكّم في انفعالاته وشهواته وفقاً لحبّ الحريّة لا غير سيبذل قصارى جهده من أجل معرفة الفضائل وعللها، ومن أجل أن ينعم بالانبساط التام الذي ينشأ عن المعرفة الصحيحة، لا من أجل تأمّل رذائل البشر، والحطّ من الإنسانية، والابتهاج بحريّة زائفة»[2].

فالمطلوب على الدوام، إذاً، أن نعيش حاضرنا، وأن يكون عيشنا طيّباً، عوض أن نتمنّى استمراره دون انقطاع، وأن نخشى نهايته في كلّ لحظة. ففي باطن كلّ مرض من أمراض النّفس توجد صورة للماضي وصورة للمستقبل، صورة للأمل أو للخشية. ولمّا كان الأمل فرحاً متقلّباً ينشأ عن فكرة شيء مقبل نشكّ بوجه ما في عاقبته، والخشية حزناً متلوّناً ينشأ عن فكرة شيء مقبل نشكّ أيضاً بوجه ما في عاقبته[3]، فإنّ أفضل ما نقوم به، على الرغم

(1) راجع كامل كتاب لاروشفوكو، تأمّلات أوحِكم وعِبر أخلاقية:

La Rochefoucauld, Réflexions ou sentences et maximes morales.

(2) علم الأخلاق، الباب الخامس، حاشية القضية 10.

(3) انظر علم الأخلاق، الباب الثالث، تعريف الانفعالات؛ التعريفان 12 و13.



من الصعوبة، هو أن نتمتّع بحاضرنا بغزارة. وليس معنى ذلك بالضرورة أن نفرّط في خير أعظم يعِدنا به المستقبل من أجل خير أقلّ في الحاضر[1]؛ لأنّ في نظر الإنسان الذي يعيش على مقتضى العقل، يكون الشيء الماضي والشيء المستقبل حقيقيين، ولا يقلّان واقعية عن الشيء الحاضر؛ فالإنسان العاقل لا يفرّق ولا يفصل بين الماضي والمستقبل والحاضر، وإنّما بين الخيال والواقع، بين الوهم والحقيقة[2]. فالموت مثلاً لا يعدو أن يكون لحظة من لحظات الديمومة، بمعنى أنّه ليس شيئاً حقيقياً في ذاته؛ لذا إنّ الإنسان العاقل لا يفكّر في شيء أقلّ من تفكيره في الموت، كما لا يفكّر في عذاب الآخرة ولا يعيش على أمل النجاة والخلاص على حساب الدّنيا ومباهجها؛ فالإنسان الذي يكون في صحّة جيّدة ويتغذّى بشهيّة طيّبة لا يفعل ذلك توقّياً للموت، وإنّما هو جائع فحسب.

يرغب النّاس عموماً في توافر أعظم مقدار من الفرح لأنفسهم، وفي تأمين سعادتهم في الدّنيا كما في الآخرة. وإذا كان الفرح والسعادة الحقيقيان يتمثلان، من وجهة نظر الفيلسوف، في المعرفة والفهم، وفي حبّ الله حبّاً عقليّاً، فإنّهما يتمثلان، في اعتقاد العامّة، في طاعة الله ومحبّة الآخر والإحسان إلى الجار على أمل الفوز بنعيم الجنّة والخلاص في الآخرة، وفي كلتا الحالتين، لا يتخلّى سبينوزا عن اعتقاده الراسخ بأنّ الفرح والسعادة، أكانت الرغبة فيهما في الحياة الحاضرة أم لغاية يوم الآخرة، لا يتحقّقان

(1) «إنّنا نفضّل، متى اهتدينا بالعقل، خيراً أعظم في المستقبل على خيرٍ أقلّ في الحاضر، وشرّاً أقلّ في الحاضر على شرٍّ أعظم في المستقبل» (علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 66).

(2) «سواء أكان موضوع الفكرة شيئاً مستقبلاً أم ماضياً أم حاضراً، فإنّ هذه الفكرة لن تكون أقلّ صدقاً في الأحوال جميعها (...) فلا عجب إذاً أن تكون الرغبة الناجمة عن المعرفة المتعلّقة بالخير والشرّ في المستقبل قد تعوقها بسهولة الرغبة في الأشياء التي هي حالياً ممتعة» (انظر علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 62 مع برهانها وحاشيتها؛ الإبراز منّا).



بقمع النّفس وقهرها، وإنّما بإنماء قدراتها، ومعرفة أهوائها، وتهذيب انفعالاتها بالعقل، كي تتحوّل من انفعالات سلبيّة إلى أفعال إيجابية. لا بدّ للإنسان، كي ينعم بالفرح والسعادة، أن يدأب على حفظ وجوده أوّلاً، وأن يكوّن لأجل ذلك معرفة علميّة بالأفراح والملذّات في سبيل تفتّق قدراته وارتقائه من كمال أقلّ إلى كمال أعظم؛ و"لا ريبَ أنّ تحريم الملذّات يقوم على معتقد باطل فظّ وحقير؛ إذ ما الفرق بين إسكات الجوع والعطش، والتخلّص من الكآبة؟ تلك هي قاعدتي وذاك هو اعتقادي الراسخ؛ فلا إله يشمت بي، ولا يفرح بما يصيبني من عجز وغمّ غير الحسود الذي يرى الفضيلة في دموعنا ونحيبنا وخشيتنا وعلامات أخرى على عجزنا الداخلي؛ بل، على العكس من ذلك، بقدر ما يكون فرحنا أعظم، يكون الكمال الذي ننتقل إليه كمالاً أعظم، وتكون مشاركتنا في الطبيعة الإلهية أكثر لزوماً. فعلى الإنسان الحكيم إذاً أن يستعمل الأشياء، وأن يتمتّع بها قدر الإمكان (دون أن يصل إلى التقزّز، إذ ليس ذلك تمتّعاً)، وعليه أن يستخدم لإصلاح ذاته واستعادة قواه أغذية ومشروبات لذيذة متناولة بمقادير معتدلة، كما عليه أيضاً أن يستعمل العطور، وأن يستمتع بالنباتات المخضوضرة وبالحُليّ والموسيقى والألعاب الممرّنة للجسم والعروض المسرحية وأشياء أخرى من هذا القبيل، التي بوسع كلّ شخص أن يستغلّها دون أن يلحق أيّ ضرر بالآخرين»[1].

ولا يختلف المطلب الفلسفي الإيتيقي عن مطلب الأخلاق والدّين عموماً؛ إنّه تحصيل الفرح والسعادة وكلّ ما يساعد عليهما. وسواء كان تحصيلهما في الدّنيا أو في الآخرة، فإنّه ينبغي على المرء أن يعيش أوّلاً، وينبغي أن يكون عيشه جيّداً. وكما أنّه لا أحد يولد فاضلاً أو متديّناً، فكذلك لا أحد يولد عاقلاً وحكيماً. وعلى ذلك، لا بدّ للإنسان، كي يتعوّد على الاحتكام بالعقل، من مساعدة خارجية ضرورية؛ هذه المساعدة تأتيه من الدولة، وذلك على الرغم من أنّ الدولة لا تستمدّ مبادئها من العقل، بقدر ما

(1) علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 45، اللازمة 2، الحاشية.



تستمدّها من انفعالات النّفس الطبيعية، كالأمل والخوف، والرغبة في الأمن والسّلم... إلخ؛ إذ «لمّا كان النّاس... ينقادون للانفعال أكثر ممّا يحتكمون بالعقل، فإنّهم كلّما اتّفقوا بطبعهم وأتت أعمالهم كما لو كانت بدافع روح واحدة، تحقَّقَ لهم ذلك، ليس بإيعاز من العقل، وإنّما بدافع انفعال عام، كالأمل والخشية...»[1]. ولئن كانت الإيتيقا العقلية ليست في متناول النّاس كلّهم؛ إذ يصعب عليهم أن يعيشوا على مقتضى العقل وحده دون سواه، إلا أنّ ما تقضي به طبيعتهم المشتركة هو أن يتّفقوا بالضرورة، ويعيشوا تحت إمرة العقل جميعاً؛ لذا إنّ المجتمع السياسي، باعتبار قيامه على طبيعة النّاس المشتركة[2]، إنّما يسعى إلى إعمال العقل وإنمائه، وليست السياسة مجرّد بديلٍ لإيتيقا متعالية على السواد الأعظم بقدر ما هي إعدادٌ ضروري يمهّد لهذه الإيتيقا ويساعد عليها، كما ليست السعادة، من جهة ما هي محبّة الله العقلية، مثالاً أعلى يستطيع الحكيم تحقيقه أيّاً ما كانت الظروف ومهما كانت الموانع الخارجية، حتّى لو آثر العيش في العزلة بعيداً عن المجتمع؛ لأنّ المثال الأعلى للإنسان الحكيم لا يتحقّق إلا في نطاق مجتمع سياسي منظّم، حيث تتوافر ظروف السّلم والترف والتفرّغ، وهي شروط لا مندوحة عنها للتفكير والتفلسف؛ فالدّولة هي وحدها التي تستطيع أن توافر للفرد الأدوات الضرورية لتأنيسه (أي لتجعل منه إنساناً بحقّ). ومن ثمّ إنّ خلاص الجميع، أكانوا عبيداً جهلةً أم أحراراً عقلاءَ[3]، إنّما يتحقّق بفضل وجود الدولة

---

(1) كتاب السياسة، الفصل السادس، الفقرة 1.

(2) «ولمّا كان كلّ النّاس، أكانوا متوحّشين أم متحضّرين، يعقدون فيما بينهم علاقات، ويؤلّفون حيثما وُجدوا مجتمعاً مدنياً، فإنّنا لن نبحث عن الأسباب والأسس الطبيعية للدولة في التعاليم التي يقدّمها العقل؛ بل سنستنبطها من طبيعة النّاس المشتركة؛ أي من الوضع الإنساني عموماً» (كتاب السياسة، الفصل الأوّل، الفقرة 7).

(3) في اصطلاح سبينوزا، الإنسان الحرّ هو ذلك «الذي لا يهتدي إلا بالعقل»، والإنسان العبد هو من ينقاد لانفعالاته فحسب (انظر مثلاً علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 66، وبرهان القضية 67).



واستقرارها، وإنّ شرط تحقّق الإيتيقا الفردية هو اندراجها وانصهارها ضمن إيتيقا جماعية سياسية شاملة، وهو ما سنتبيّنه من خلال الباب الموالي.





الباب الثالث

المسألة السياسية




مكتبة
التنوير

الفصل الأوّل

«الحق في تنظيم الشؤون الدينية»[1]

تملك المؤسّسة الدّينية كياناً قائم الذات إلى جانب المؤسّستين السياسية والاجتماعية، إلا أنّ عنايتها تتّجه نحو الفرد بما هو مؤمن، ويحتاج باستمرار إلى المساعدة الروحية التي تنير له سبل الخلاص في الدّنيا كما في الآخرة. وقد تتلخّص تعاليمها عموماً في وجوب ممارسة العدل وفي إتيان المعروف والإحسان إلى الجار. إلا أنّ ما تحضّ عليه من ضوابط وتعاليم يحتاج، كي تصبح له قوّة الأوامر والقوانين، أن يستند إلى شرائع الدولة؛ لأنّ نزاهة العقيدة والإيمان الصادق إنّما يتحقّقان في الأعمال الحسنة، التي بدورها لا تتحقّق، ولا تكسب نجاعتها، إلّا في كنف الدولة وفي ظلّ القوانين القائمة. وتبدو العلاقة واضحة، في رأي سبينوزا، بين قوانين الله، أكانت معرفتها بفضل النّور الفطري أم بفضل النبوّة، والوحي، والقانون الوضعي للدولة؛ فقوانين الله إنّما تتحقّق بين النّاس بتوسّط أولئك الذين يحكمون ويملكون الحقّ في إصدار القوانين، وهي الطريقة الوحيدة التي تجعل حكم الله يتحقّق على أرض الواقع: «إنّ العمل بقانون الله هو العمل بالعدل والإحسان تنفيذاً لأوامر الله، وينتج عن ذلك أنّ الحكم الإلهي يقوم عندما يأخذ العدل والإحسان قوّة القانون والأمر، ولا فرق عندي مطلقاً بين دعوة الله إلى العدل

---

(1) هذه العبارة واردة في عنوان الفصل التاسع عشر من رسالة في اللّاهوت والسياسة (باللّاتينية في النّص الأصلي: jus circa sacra).



والإحسان وأمره بهما عن طريق النّور الطبيعي أو عن طريق الوحي؛ لا تهمّ *الطريقة* التي يكشف بها عن عبادة الله، ما دامت قد اكتسبت طابع القانون المطلق، وأصبحت هي الشريعة العليا للبشر... إنّ الدّين لا يكتسب قوّة القانون إلا بإرادة من لهم الحقّ في الحكم، وإنّ الله لا يباشر حكماً خاصّاً على البشر إلا *بوساطة* أصحاب السلطة السياسية»[1]. ولعلّ سبينوزا يُضعف برأيه هذا من قدرة الكنيسة، ويحدّ من نفوذها، باعتبار أنّ هذه الوساطة التي يذكرها إنّما هي تبقى الحلّ الأمثل، فإذا أنكرت الكنيسة على صاحب السلطة أن يكون له الحقّ في السهر على تطبيق «كلام الله» باستقلال عنها وعمّا تملكه من «سلطة روحية»، كان سلوكها كما لو كانت «مملكة داخل مملكة» وشكّل ذلك خطراً على كيان الدولة؛ بل إنّها إذا تصرّفت بهذه الصورة إنّما تكون أكبر عائق لحكم الله في الأرض، هذا الحكم الذي ما انفكّت هي ذاتها تبشّر به.

وإذا صرفنا النظر عن **العهد القديم**، حيث نجد أنّ نظام الحكم الثيوقراطي لدى العبريين يقوم على عهد مبرم بينهم وبين ربّهم، فإنّ التاريخ المقدّس يشهد بأنّ المسيحيين قد أكّدوا من بعدهم أنّ الله أوحى للحواريّين بأنّ عهده مع النّاس لم يعُد عهداً سياسياً بقدر ما هو مرسوم بنفخ من روحه في قلوبهم جميعاً[2]. لذا اجتمع المسيحيون الأوائل في كنائس خاصّة ولم تكن نيّتهم متّجهة إطلاقاً إلى اغتصاب السلطة، ولم تظهر طموحات الكهنوت السياسية إلا بعدما أصبح الدّين المسيحي دينَ دولةٍ، وبعدما استغلّ هذا الكهنوت ثقافته الدّينية المزعومة، والتي لا يحتاجها المؤمنون الصّادقون لإخضاع السلطة السياسية لسلطة الدّين وللتدخّل مباشرة في شؤون الدولة[3].

---

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل التاسع عشر، ص422 (الإبراز منّا).

(2) «إنّ الله قد أوحى إلى الحواريين بأنّ حلفه لن يكتب بعد الآن بالمداد أو على ألواح من حجر؛ بل بروح الله في القلوب» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثامن عشر، ص411).

(3) «وبعد سنوات عديدة، عندما بدأ الدّين في الدخول في الدولة، كان على رجال =

وزيادةً على ذلك، إنّ الحكم الثيوقراطي، من نوع الحكم السياسي لدى العبرانيين[1]، إنّما هو يجعل من مجتمعهم مجتمعاً مغلقاً ومتقوقعاً على نفسه. وفعلاً كان الشعب اليهودي يعيش منعزلاً عن الشعوب الأخرى، مكتفياً بمؤسساته وعقائده وأخلاقياته، وكانت حميّتهم الوطنية تظهر، في نظر سبينوزا، في نزعتهم القوميّة، وفي تشبّثهم بدولتهم بما هي «مملكة الله» في الأرض، لكن كان تعلّقهم هذا بوطنهم وبدولتهم مصحوباً بازدرائهم للشعوب الأخرى ونبذهم لها، ما يترتّب عنه حتماً أنّ نظام الحكم الثيوقراطي لا يلائم «إلّا شعباً معزولاً يريد أن يعيش دون علاقات مع الخارج، مغلقاً على نفسه داخل حدوده ومنفصلاً تماماً عن باقي العالم، لا شعباً يدخل بالضرورة في علاقات مع الشعوب الأخرى؛ لذلك لا ينطبق هذا النظام إلّا على نطاق محدود للغاية...»[2].

لكن لا ينبغي أن يفوتنا أنّ الحكم الثيوقراطي الأصيل، يعني كما ظهر في الأصل لدى العبرانيين، كان يملك من المزايا ما يجعله ربّما متفوّقاً على

= الكنيسة أن يبشّروا به الملوك أنفسهم بنفس الطريقة التي سبق أن نظّموه بها؛ لذلك لم تكن هناك صعوبة كبيرة في الاعتراف بهم فقهاء ومفسّرين للدّين، ورُعاة للكنيسة أيضاً، ونائبين عن الله» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل التاسع عشر، ص431؛ بتصرّف في ترجمة حسن حنفي).

(1) نقول «اليهود»، و«العبرانيين»، و«الإسرائيليين»؛ ولقد جرى استعمال هذه الألفاظ في عملنا هذا دون تمييز. إلا أنّ سبينوزا، حسب ملاحظة لـ: جنفياف بريكمان، يميّز بينها، ويستعمل لفظ «اليهود» (وهو لفظ عام، ويملك نبرة تحقيرية في القرن السابع عشر) للفصل بين اليهود والمشركين، ولفظ «العبرانيين» في إشارة إلى تأسيسهم للدولة وتكوينهم لجماعة سياسية، ولفظ «الإسرائيليين» للحديث عن علاقة اليهود بربّهم. انظر:

Geneviève Brykman, L'élection et l'insoumission des Hébreux selon Spinoza, in «Spinoza, science et religion», Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 20-27 septembre 1982, Ed. J. Vrin, Paris 1988, pp. 141-149.

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثامن عشر، ص411.



بعض الأنظمة الأخرى، ولعلّ ما نطلق عليه *الحكم الثيوقراطي* إنّما هو في الواقع، حكم *الشعب* لنفسه؛ ففي نظام الحكم الثيوقراطي، كما ظهر لدى العبرانيين الأوائل، كانت ممارسة السلطة باسم الإله وعلى مقتضى قوانينه، لكن لم يستحوذ الكهنوت على السلطة السياسية، ولم يطغَ أيّ رجل دين ولم يمسك بزمام الحكم بمفرده. فبعد أن هاجر اليهود من مصر، ووجدوا أنفسهم أقرب إلى حال الطبيعة منهم إلى حال التمدّن، عملوا بنصيحة موسى، دونما ضغط ولا تهديد، وانصاعوا له من تلقاء أنفسهم، ووضعوا حقوقهم الطبيعية ومصيرهم كلّه بيَد الربّ وحده، لا بيَد كائنٍ فانٍ أيّاً ما كان[1]. اتّفقوا على هذا ووافقوا على أن يكون الربّ سلطانهم، لكن أثبتت التجربة وعاضَدها العقل أنّ قدرة الله وعنايته لا تتحقّقان في المجتمع الإنساني إلّا من خلال رسول. وعليه، لم يصبح لكلام الله قوّة القانون إلّا بفضل عهدٍ ثانٍ، بموجبه نقل اليهود حقوقهم إلى موسى، فهو الوسيط بينهم وبين ربّهم. وهكذا كان موسى حافظاً لكلّ السّلط؛ كان قائداً سياسياً وعسكرياً، وكان قاضياً أعلى؛ بل كان ملكاً وسلطاناً، إلا أنّ سلطانه كان ثيوقراطياً لأنّه حكم شعبه بمشيئة الله وعلى مقتضى قوانينه[2].

كان حكم موسى إذاً حكماً ثيوقراطياً بحقّ؛ أي حكماً يستمدّ شرائعه من الله بفضل الوحي، وذلك في غياب تامّ لسلطة كهنوت طاغٍ متجبّرٍ. وكانت دولة اليهود، أيّام موسى، دولة عادلة بحقّ؛ إذ كان مرجعها الوحيد هو شرع الله، وكان الإخلاص لله وحده، وكان توزيع الأراضي توزيعاً عادلاً يحول دون وقوعها بحوزة أفراد قليلين، وكانت ممارسة السلطة خالية من كلّ تجاوز، وكان الأقوياء لا حول لهم على الضعفاء.

---

(1) «وهكذا فإنهم دون تردّد، وبصوت واحد، وعدوا الله بأن ينفّذوا أوامره، وبألا يعترفوا منذ ذلك الحين بأيّ قانون إلا ما يقرّره الله نفسه بوحي نبويّ» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع عشر، ص388.)

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.



كان ذلك أيّام موسى، الذي لم يتحوّل الحكم معه إلى حكم وراثي، على الرغم من أنّه عيَّن يوشع (Josué) خلفاً له بأمر من الله. وبعد موت يوشع تمّ انتخاب مجلس للشيوخ النائبين عن عشائرهم، وبعد ذلك تكوّنت طبقة من النبلاء يتوارثون ما احتكروه من امتيازات مادية وسلطة روحية، ما جعل سبينوزا يرى في وجودهم البذرة الأولى لما ستشهده الدولة اليهودية من انحطاط وتعفّن. ويمكن تلخيص التبعات السلبية لقيام هذه الطبقة الكهنوتية، وهي من سِبط (أي قبيلة) **لاوي**[1]، فيما يأتي: هي بفساد أصحابها وجشعهم المفرط قد كانت سبباً في سخط العامّة عليهم وفي اندثار حميّتهم الدّينية؛ وهي، ثانياً، قد فصلت المؤمنين عن ربّهم، وكادت أن تعود بهم إلى عبادة البشر والأوثان؛ وهي قد آلت بهم إلى الوقوع عدّة مرّات تحت نير الأجانب، وجعلتهم في كلّ مرّة يستنكرون نظامهم الثيوقراطي الأصلي ويفضّلون عليه النظام الملكي البائد؛ وهي، أخيراً، قد عطّلت دائماً حتى هذا النظام الملكي، ومنعته من الاشتغال على أحسن وجه.

ولا شكّ في أنّ ما يريد سبينوزا أن يومئ إليه من خلال ما يرويه عن بدايات الشعب اليهودي هي الأخطار المحدقة بكلّ مجتمع سياسي يرضى بقيام طائفة دينية تستغلّ نفوذها للإثراء، ولاعتلاء أرقى المناصب الشرفية؛ «ومنذ أن شاع هذا الفساد داخل الكنيسة فقد استحوذت رغبة جارفة في دخول الكهنوت على قلوب أكثر النّاس شرّاً، وانقلب الحماس لنشر الدّين إلى شهوة وطموح مزرٍ. وتحوّلت الكنائس إلى مسارح... وقد أدّى هذا الموقف بالضرورة إلى صراع مرٍّ وإلى حسدٍ وحقدٍ»[2].

هكذا تمّ الانتقال من نظام الحكم الثيوقراطي الأصيل إلى نظام الحكم الملكي الذي أضحى ضرورياً، بعدما فقدت العقيدة الدّينية روحها ووحدتها،

(1) قبيلة لاوي (Lévi) هي إحدى قبائل إسرائيل الاثني عشر، واللاويون (Lévites) هم أفرادها. تكفّلت هذه القبيلة بصيانة المعبد، وتقلّد أفرادها مناصب عالية فيه.

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدّمة، ص113.



لحفظ وحدة القبائل المتفرّقة. وكان هذا الانتقال، في رأي سبينوزا، بداية عصرٍ من الحروب الأهلية والخارجية تكاثرت واشتدّت ضراوتها. ويتحدّث سبينوزا عن الوضع الذي كان سائداً قبل ظهور الحكم الملكي، حيث «كان يحدث في كثير من الأحيان أن تمضي أربعون سنة، ومرّة ثمانون سنة (وهو أمر يدعو إلى الدهشة) في سلام دائم دون أن تنشب حرب أهلية أو خارجية، ولكن ما أن استولى الملوك على السلطة تغيّر الوضع؛ إذ لم تعد الحرب تُشنّ من أجل إقرار السلام والدفاع عن الحريّة؛ بل من أجل العظمة. وباستثناء سليمان (الذي كانت فضيلته، وهي الحكمة، تظهر وقت السلم أكثر ممّا تظهر وقت الحرب) اشترك الجميع في حروب، وكان طريق الوصول إلى العرش بالنسبة إلى معظمهم، ممّن تملّكتهم شهوة الحكم، مفروشاً بالدماء»[1].

كان اليهود إذاً، قبل تنصيبهم للملوك، يعيشون حالة سلم تكاد أن تكون مستمرّة؛ لأنّه لا أحد كان يرغب في الحرب المدمّرة للجميع؛ أي للهازم والمهزوم معاً، ولا سيّما أنّ المجنّدين للحرب هو المواطنون أنفسهم، ومن ثمّ هي قد تعود بالوبال عليهم قبل غيرهم، ولم يكن شنّهم للحرب إلّا للدفاع عن الوطن وعن حرّية المواطنين. أمّا الملوك فإنّهم، على العكس من ذلك، لا يتردّدون كثيراً في شنّ حرب خارجية لغاية المجد، أو داخلية لغاية الحفاظ على العرش.

هذا هو العيب الأوّل لنظام الحكم الملكي، يضاف إليه عيب ثانٍ يتمثّل في انحلال الأخلاق وكثرة الفساد والاستهتار بالقوانين وقهر الضعفاء، وعيب ثالث يعود إلى تكاثر الأنبياء الدجّالين بعدما كانوا غائبين تماماً في بدايات الاجتماع الثيوقراطي اليهودي. وأخيراً يوجد فرق بين عهد اليهود الثيوقراطي الأوّل، حيث كانوا، كلّما ركبوا رؤوسهم وطاشوا ثمّ انقلب الدّهر عليهم، يعودون إلى ربّهم منخذلين خاشعين، وعهد الملوك

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثامن عشر، ص415.



المتغطرسين الذين يأبون الاعتراف بأخطائهم، ولا ينحنون أبداً خوفاً من أن يمسّ ذلك من هيبتهم وسلطتهم[1].

يبدو إذاً أنّ فساد النظام الثيوقراطي يعود إلى تحوّله من الحكم على مقتضى شرع الله إلى الحكم بحسب رغبات الكهنوت، بينما يعود فساد الحكم الملكي، بكلّ أنواعه، وفي كلّ مراحله، إلى عيبٍ كامنٍ فيه أصلاً، يتمثل في استبداد الملك بالحكم، وما ينجرّ عنه من دسائس ومكائد لاغتصابه منه، أو في التظاهر بالحكم بينما الحاشية المتملّقة هي التي تدير شؤونه، أو في ضعف السلطة وما يترتّب عنه من فوضى وخرق للقوانين؛ فلا شكّ إذاً، كما كتب سبينوزا، «أنّ الذين يعتقدون أنّه بوسع شخص واحد أن يملك حقّاً سَنيّاً على المدينة كلّها إنّما هم يقترفون خطأً فظيعاً. فالحقّ... لا يقاس إلّا بالقدرة وحدها، والحال أنّ قدرة رجل واحد لا تكفي لحمل مثل هذا العبء؛ ولهذا فإنّ الملك الذي تختاره المجموعة يحيط نفسه بعمداء ومستشارين وأصدقاء يكلّفهم بالسّهر على سلامته وسلامة الجميع. وبهذه الصّورة، إنّ الدّولة التي نظنّها قائمة على نظام ملكي مطلق إنّما هي في واقع الأمر دولة أرستقراطية، وهي ليست كذلك جهراً، وإنّما سرّاً. وعليه، فهي أسوأ الدّول، ثمّ إنّ الملك، متى كان طفلاً أو مريضاً أو طاعناً في السنّ، لا يكون ملكاً إلّا في الظّاهر، بينما تكون السّلطة العليا الحقيقية بين أيدي أولئك الذين يديرون شوؤن الدّولة، أو بين أيدي الحاشية؛ ونضرب صفحاً عن الحالة التي يكون فيها الملك عبداً لشهواته فيكون حكمه بحسب نزوات بعض عشيقاته أو غلمانه»[2].

وعلى الرغم ممّا في حكم الملوك من مخاطر وعيوب، فإنّ سبينوزا لا يدعو أبداً إلى قلب نظام الحكم؛ لأنّ في ذلك خطراً على الدولة قد يفوق

---

(1) راجع الفصلين السابع عشر والثامن عشر من رسالة في اللاهوت والسياسة.

(2) كتاب السياسة، الفصل السادس، الفقرة 5.



خطرَ الحكم الملكي نفسه. وإنّ الإطاحة بالملك لا تنجح في الغالب إلّا في تعويضه بآخر، ولن يتوانى الملك الجديد في اللّجوء إلى وسائل أبشع من سلفه لغاية الاستبداد بالحكم وعدم التفريط فيه؛ «وهكذا فقد يحدث في كثير من الأحيان أن يتمكّن الشعب من تغيير طاغية، ولكنه لا يستطيع أبداً أن يتخلّص من الطغيان نفسه، أو أن يستبدل بالملكية نظاماً مغايراً»[1]؛ ويذكر سبينوزا مثال الشعب الإنجليزي الذي، بعدما اغتال ملكه وأراق الدماء وأحدث فوضى عارمة وحرباً أهليّة، «لم يفعل إلّا أن هتف باسم ملك جديد (وكأنّ المسألة هي مجرد تغيير الاسم) ولم يكن في متناول يد هذا الملك الجديد، كي يبقى في الحكم، من وسيلة إلّا أن يستأصل كلّيةً سلالة الملك المخلوع، ويغتال أصدقاءه أو من يظنّ أنّهم أصدقاؤه، ويقضي بالحرب على الإضرابات التي سبّبها الفراغ في وقت السلم، حتى تعيش العامّة مع أفكار جديدة وتنشغل بها عن اغتيال الملك»[2]. وصفوة القول، كما قال سبينوزا: إنّه «على كلّ دولة أن تحتفظ بنظام الحكم الذي يسود فيها، وإنّ تغييره يؤدّي إلى تعريضها للانهيار التام»[3].

يبدو إذاً، في رأي سبينوزا، أنّ اليهود قد كانوا على حقّ في الأوّل، ثمّ أساؤوا العمل لمّا نصّبوا الملوك؛ لأنّ الشعب الذي تعوّد على الحرّية لا يمكنه القبول بالحكم المطلق، ولأنّ الملك الذي يقع تنصيبه يأبى دائماً العمل بشرائع سابقة عليه وليست من وضعه. وكذلك هولندا، فهي، في نظر

---

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثامن عشر، ص418.

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها. إنّ ملك إنجلترا، الذي تمّ خلعه والحكم عليه بالإعدام، هو شارل ستيوارت (Charles Stuart)، عاش من (1600 إلى 1649م)، ومسك الحكم من (1625م) حتّى إعدامه؛ والشخص الذي حلّ محلّه هو كرومويل (Cromwell)، أحد أهمّ الفاعلين في حركة الإصلاح في إنجلترا والرائد لجمهورية الكومنويلث (Commonwealth).

(3) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثامن عشر، ص419.



سبينوزا، على حقّ إذ ليس لها تقليد ملكي، وأبت دائماً أن تتبنّى هذا النوع من الحكم، ربّما آيتها في ذلك ما حصل في تاريخ اليهود كما يرويه الكتاب المقدّس[1].

وزيادة على سلبيات الحكم الملكي المذكورة، فإنّ هذا الحكم يفتح المجال فسيحاً، أكثر من أيّ حكم آخر، كي ترتع فيه مختلف القوى الظلامية، كالكهنوت الجشع، والأنبياء الدجّالين، والمنجّمين المتطبّبين... إلخ. ولئن كان للأحبار، في الدولة العبرية الأولى، مجرّد دور استشاري، فإنّ دورهم قد اتّسع بعد تنصيب الملوك، ليشتمل على السياسة، ويأخذ من امتيازات رجل الدولة. وعوض أن يسهروا على ترسيخ السّنن والتقاليد الموروثة، دأبوا على خلق تقاليد وشعائر جديدة ومنحوها سلطةً لا تقلّ عن سلطة قوانين موسى[2]. وهكذا ظهرت الإرهاصات الأولى لتدخّل الكهنوت في الحياة السياسية وإضعافه تدريجياً لسلطة الدولة خدمةً لصالحه الخاص. ولمّا لم يعد جارياً أن يقدّم الله علامات (خوارق وتنبّؤات) ثابتة على صدق رسله وأنبيائه، كما أصبح من الثابت بالتجربة أنّ الأحبار والأساقفة، شأنهم شأن الملوك، إنّما تحرّكهم أهواؤهم وليسوا معصومين من كلّ ذنب، فمن الطبيعي أن تنشأ الطوائف وتحدث الفتن. وفعلاً، كلّما تعدّدت الكنائس، ارتدَت كلّ واحدة زيّاً طائفياً، وتشيّعت وخرجت عن المألوف، فإذا عنّ لإحداها، لما تملكه من الإشعاع لدى العامّة، أن تنصّب نفسها كنيسةً للدولة، وجعلت منها أداةً في خدمتها للاضطهاد والسيطرة، تحوّلت الدولة إلى دولة طائفية. بيْدَ أنّ الدولة الطائفية دولةٌ عليلةٌ مريضةٌ مصيرها الانهيار والهلاك بسبب أعدائها الذين يتهدّدونها في الداخل قبل الخارج. وقد يزول الخطر، أو قد تنقص شدّته، إذا ما تكفّلت الدولة هي نفسها بالسهر على ممارسة الفضيلة؛ أي بالحضّ على الإحسان والعدل. وهذا يفيد، عند

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(2) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثامن عشر، ص412 وما يتبع.



سبينوزا، بأنّ السلطة الروحية لا بدّ أن تخضع، حتى لا تتجبّر، للسلطة السياسية، وذلك ضماناً للسّلم في المجتمع كما لحرّية المعتقد؛ فالدولة هي الضامن الأكبر لحرّية التفكير والمعتقد في مجال الدّين، وهي حرّية مطلقة، ولكن الدّولة لها الحق في مراقبة العبادة كيف تحصل وتتمّ. فشعائر العبادة، في اعتقاد سبينوزا، لا تمتّ إلى كلام الله بصلة؛ بل هي ليست من الدّين الموحى في شيء. فشتّان إذاً بين العبادة والمعتقد؛ فهذا (أي المعتقد) حرّ لا تحدّه قوّة، وتلك (أي العبادة) تخضع وجوباً لمراقبة الدولة؛ لأنّها تتجاوز حدود التفكير، وتتحقّق من خلال مختلف الشعائر الدّينية.

ومع هذا، إنّ شعائر العبادة قد تكون أحياناً مفيدة جدّاً كوسائل للتربية، ولتشجيع أصحاب النّفوس الضعيفة وغير القادرة على الاعتبار بالعقل على طاعة الله والامتثال لأوامره. فلكي يتعوّد النّاس على الطاعة، ولا سيّما على طاعة السلطة العليا للكنيسة أو للدولة، وحتّى يظنّوا سلوكهم نابعاً من إرادتهم، ويقدموا على أعمالهم بتلقائية وبحماس فيّاض، لا بدّ أن تقوم أعمالهم هذه على ضوابط يقع تقديسها، وهو ما يتجلّى في مختلف الشعائر والسّنن والتقاليد؛ «إذ لم يكن الشعب يستطيع أن يفعل شيئاً دون أن يلتزم بالقانون... وكان عليه أن يراعي طقساً دينيّاً معيّناً للفلاحة والبذر والحصد، ولم يكن باستطاعته أن يتناول طعامه ويلبس ويُعنى بشعر رأسه ولحيته، ويلهو أو يفعل أيّ شيء، إلّا بالامتثال لشعائر دينيّة إجبارية ولأوامر تفرضها القوانين. ولم يكن هذا كلّه كافياً؛ بل كان عليهم أن يضعوا على عتبات المنازل وفي الأيدي وبين العينين علامة ما تذكّرهم بالطاعة»[1]. وفضلاً عن روح الامتثال والنّظام الذي تحقّقه شعائر العبادة، بفضل ما ترسّخه العادة تدريجياً، حتى أنّه يصبح كما لو كان ناجماً عن مشيئة حرّة؛ فإنّ من مزايا هذه الشعائر أيضاً أنّها تساعد الفرد على الانضمام إلى المجموعة والانصهار فيها.

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس، ص204-205.



لكن يبقى أنّ شعائر العبادة، وإن كانت مفيدة للأسباب التي ذكرنا، يجب أن تخضع لمراقبة الدولة، التي لا ينبغي أن تمسّ من حرّية العبادة إلّا إذا كانت تهدّد الأمن أو تضرّ بالصالح العام. وحتّى تبقى حرّية العبادة في الحدود المرسومة لها، يرى سبينوزا أن تمتنع الدولة عن تمويل الذين يمارسونها، وأن تظلّ الكنائس المتباينة متفرّقةً متباعدة، وأن تكون بأحجام متواضعة؛ قال سبينوزا في كتاب **(السياسة)** محذّراً: «لن تتولّى الحواضر تشييد المعابد على حسابها الخاص، ولن توجد أيّ نصوص قانونية تتحكّم في المعتقدات، إلّا إذا كانت هذه المعتقدات تحرّض على الفتنة وتهدّد بنسف أسس المجتمع المدني. ويمكن لأولئك الذين مُنحوا حقّ ممارسة طقوسهم الدّينية جهراً أن يشيّدوا المعابد على نفقتهم الخاصة متى أرادوا»[1]؛ وأضاف، في الكتاب نفسه، فقال: «وعلى الرغم من أنّ كلّ واحد يبقى حرّاً للتّعبير عمّا يفكّر فيه، إلّا أنّه يجب حظر المحافل الدينية الكبرى. ولئن جاز لأتباع ديانة أخرى أن يشيّدوا ما يحلو لهم من المعابد، فمن الضروري أن تكون هذه المعابد صغيرة الحجم لا تتجاوز حدوداً معيّنةً، ومتباعدةً في المكان بعضها عن بعض»[2].

وعليه، لئن كان سبينوزا يرى، على الرغم من عدم ولائه لأيّ كنيسة أو اعتناقه لأيّ دين، أنّه على الدولة، إذا أرادت أن تشجّع على التقوى بما هي شرط الأخلاق، أن تفسح المجال لشعائر العبادة في حدود معقولة، إلّا أنّ في اعتقاده أيضاً أنّه على الدولة أن تراقب بعين ساهرة مختلف العبادات؛ بل أن تكلّف وكلاء عنها لإدراة الشؤون المقدّسة[3].

(1) كتاب السياسة، الفصل السادس، الفقرة 40.

(2) كتاب السياسة، الفصل الثامن، الفقرة 46.

(3) «... ويُستحسن ألّا يقيم بها الشعائر الدينية عدا الأشراف؛ بل عدا الشيوخ؛ ولا يحقّ لغيرهم الإشراف على التعميد وعقد القران واللّمس المبارك...» (المرجع السابق، الفصل والفقرة نفساهما).



فهل أنّ المقصود هاهنا هو مجرّد إخضاع السلطة الروحية لسلطة الدولة، على غرار ما نجده في مذهب **هوبز**، الذي يؤكّد ضرورة أن يكون الدّين في خدمة الدولة، وأن يكون صاحب السلطة هو المؤوّل الرسمي للقوانين المدنية والقوانين المقدّسة على حدّ السواء؟ يقضي طرح هوبز، من المؤكّد، بضرورة مراقبة العبادات، وبالحدّ من حرّية التفكير وإبداء الرأي. أمّا سبينوزا، فعلى الرغم من إقراره بأنّ الدولة تملك حقَّ مقاومة الآراء المحرّضة على التمرّد والفتنة والمهدّدة لأسس الدولة، إلّا أنّه ما فتئ يبيّن، في رسالته اللّاهوتية السياسية، أنّ حرّية التفكير وإبداء الرأي لا تشكّل خطراً على الأمن الداخلي؛ بل هي ضرورية للمحافظة على الوئام والسّلم: «وعلى ذلك، فإنّ سلطة تدّعي أنّها تسيطر على الأذهان إنّما توصف بالعنف، كما تبدو السيادة الحاكمة ظالمة لرعاياها، ومغتصبة لحقوقهم عندما تحاول أن تفرض على كلّ منهم ما يتعيّن عليه قبوله على أنّه حقّ، وما يتعيّن عليه رفضه على أنّه باطل، وأن تفرض عليه المعتقدات التي تحثّه على تقوى الله؛ ذلك أنّ هذه الأمور تعَدّ حقّاً خالصاً بكلّ فرد لا يمكن لأحد أن يسلبه إيّاه»[1]. لكن سبينوزا يعلم جيّداً، من وجهة نظره الواقعية، أنّ حرّية التفكير والمعتقد، متى كانت مطلقة وبلا قيود، قد تضرّ، لا محالة، بالمجتمع والدّولة؛ لأنّ «سيادة الدولة يمكن أن يُطعن فيها بالأقوال كما يُطعن فيها بالأفعال، ومن ثم فإذا كان من المستحيل سلب الرعايا حرّيتهم في التعبير كلّية، فإنّ من الخطورة التسليم لهم بها كلّيةً»[2]. ولذا وجب النّظر في الحدود التي يجب أن تقف عندها حرّية التفكير والتعبير حتى لا تشكّل تهديداً لسلامة الدولة.

فلمّا كان «اختلاف الأذهان لا يقلّ عن اختلاف الأذواق»، كما عبّر سبينوزا[3]، ولمّا كان النّاس، إذا كانوا أحراراً، تختلف آراؤهم وأحكامهم

---

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل العشرون، ص435.

(2) المصدر نفسه، ص437.

(3) المصدر نفسه، ص436.



فيما بينها الاختلاف كلّه، ويظنّ كلّ واحد أنّه هو وحده من يملك الحقيقة وأنّه على حقّ، فيسلك كلٌّ على مقتضى ما يراه، ووفقاً لقراره الشخصي، فإنّهم ما كانوا ليعيشوا في أمن وسلام لو لم يتخلّوا، طوعاً أو قسراً، عن حقّهم في السلوك بحرّية مطلقة وفق ما يشاؤون. إلّا أنّ ما ينبغي أن يتخلّى عنه الأفراد هو الحقّ في أن يسلكوا كما يحلو لهم ويشاؤون، وليس حقّهم في التفكير والتعبير: «وعلى ذلك، فإنّ كلّ من يسلك ضدّ مشيئة السلطة العليا يُلحق بها الضّرر، ولكنّ المرء يستطيع أن يفكّر وأن يصدر حكمه، ومن ثمّ يستطيع الكلام أيضاً بحرّية تامّة بشرط ألّا يتعدّى حدود الكلام أو الدعوة...»[1]. وعلى ذلك، إنّه يوجد من الآراء التي متى أصبحت مستباحة شكّلت أكبر تهديد لسلامة الدولة؛ منها الآراء التي تدعو إلى نقض العهد الذي بموجبه يتخلّى الأفراد عن حقوقهم في سبيل صالح المجموعة، وهي عموماً آراء تدعو للفتنة، وتتنكّر للسلطة العليا للدولة. فعلى كلّ مواطن إذاً أن يفكّر ويعبّر عمّا يفكّر فيه، وأن يدعو إليه أيضاً دون أن ينال من حقّ السلطة العليا، ويكفيه لأجل ذلك «أن يترك للسلطة العليا مهمّة اتّخاذ القرارات العملية، وألّا يقوم بأيّ شيء ضدّ هذه القرارات، حتى ولو اضطرّ، في كثير من الأحيان، إلى أن يسلك على نحو مخالف لرأيه الذي يجاهر بصوابه. حينئذٍ لا يمثّل سلوكه هذا أيّ خطورة على العدالة أو على التقوى»[2]. ويبقى للفرد، في هذه الحدود المرسومة له، والتي تمنعه من كلّ سلوك يهدّد سلامة المجتمع والدولة، حرّية مطلقة هي حرّية الرأي والمعتقد. صحيح أنّ هذه الحرّية قد تتسبّب في بعض المضايقات، كالتي تنتج مثلاً عن الترف والثمالة وما شابههما[3]، لكن من الأفضل ألّا يقع طمس الحرّية بداعي أنّها منتجة للرذيلة؛ إذ «هل هناك تنظيم وضعي يبلغ من الحكمة حدّاً يجعل من

---

(1) المصدر نفسه، ص437.

(2) المصدر نفسه، ص438.

(3) المصدر نفسه، ص439.



المستحيل أن تنشأ عنه بعض المضايقات»[1]؟ لعلّها الفدية التي لا بدّ من دفعها في سبيل المحافظة على الحرّيات العامة وعلى سلامة الدولة؛ ذلك لأنّ النّاس قد طُبعوا في معظمهم «على الاستياء الشديد إذا ما عُدّت بعض آرائهم التي يعتقدون بصحّتها جُرماً، وإذا ما وُصف ما يحثّ نفوسهم على تقوى الله وحبّ النّاس أنّه جريمة. ويؤدّي بهم ذلك، في نهاية المطاف، إلى رفض قوانين الدولة، والتجرؤ على فعل ما يضرّ بالسلطات العامة»[2]. وهناك أمثلة كثيرة على أنّ الحرّية متى أصبحت تضرّ بالدولة، تكون هذه الأخيرة قادرة على تفادي ضررها، ويقتصر سبينوزا على ذكر مثال مدينة أمستردام التي جنت ثمار هذه الحرّية «فنالها من ذلك أعظم فائدة، وحازت إعجاب جميع الأمم الأخرى. ففي هذه الجمهورية المزدهرة وفي هذه المدينة الرائعة يعيش النّاس، من كل جنسية ومن كل طائفة، في وفاق كامل، وإذا أراد أحد أن يستدين فإنهم يسألونه فقط إن كان غنيّاً أو فقيراً، جديراً بالثقة أم مشهوراً بالخداع، ولا يهمّهم معرفة دينه أو مذهبه؛ لأنّ هذه الاعتبارات لا تتدخّل في كسب القضية أو خسرانها إذا رُفع الأمر يوماً إلى القضاء. ولا توجد طائفة، مهما كانت مكروهة، لا يتمتع أنصارها بحماية السلطة العامّة لها (بشرط ألا تسبّب هذه الطائفة أيّ ضرر لأيّ فرد، وأن تردّ لكلّ ذي حقّ حقّه وأن تحيا حياة شريفة)»[3].

صفوة القول: إنّ ما يرمي سبينوزا إلى إثباته يتلخّص فيما يأتي؛ وهو ليس فحسب أنّه لا يجب سلب الأفراد حرّيتهم في التفكير والتعبير؛ بل إنّ هذا مخالف للمعقول تماماً؛ لأنّه من المحال أن يتحكّم أحد فيما نبطنه من الأفكار[4]، ولأنّ حرّية التعبير، إذا وقع طمسها، تحوّلت إلى سخط ونقمة

(1) المصدر نفسه، ص439.

(2) المصدر نفسه، ص440.

(3) المصدر نفسه، ص442-443.

(4) «فمثلاً لن تطاع إذا أمرت أحد أفراد الرعية بأن يكره من يحسن إليه، أو أن يحبّ من =

ولغط لا ينتهي، وكانت عاملاً من عوامل الانقسام والتشيّع[1]. وهو، ثانياً، أنّ الاعتراف بهذه الحرّية لا يشكّل تهديداً لحقّ الدولة وهيبتها بشرط ألّا يُسمح بتغيير القوانين القائمة والمعترف بها؛ وإنّ التمتع بهذه الحرّية لا يمثّل خطراً على التقوى بقدر ما يزيد في حمايتها ووحدتها؛ وثالثاً إنّ هذه الحرّية، فضلاً عن كونها لا تهدّد سلامة الدولة وسلامة المعتقد، فهي بالإضافة إلى ذلك ضرورية جدّاً لتحقيقهما والمحافظة عليهما[2]. وأخيراً، كما ينبّه سبينوزا، إنّه عندما تسعى السلطة العليا إلى سلب خصومها هذه الحرّية، «وعندما تقدّم معتقدات المنشقّين للمحاكمة، لا مواقفهم واتجاهاتهم الإنسانية (التي هي الشيء الوحيد الذي يمكن إدانته) تكون تلك الأحكام التي توقع على الشرفاء أمثلة للاستشهاد، وتثير في نفوس الحاضرين من التعاطف؛ بل من الرغبة في الانتقام للضحايا، أكثر ممّا تبعثه في نفوسهم من الخوف، ثم تفسد العلاقات الاجتماعية...»[3].

على الرغم من إقراره بحرّية الرأي والمعتقد، وما يترتّب عنها من تعدّد المذاهب الفكرية والدّينية، لا يخفي سبينوزا، من منطلق نزعته الواحدية، ميله إلى كلّ ما يوحّد بين البشر كيما يعيشوا كما لو كانت تحرّكهم روح واحدة؛ بل إنّه يجعل مصير الدولة والمجتمع متوقّفاً على العيش في وحدة تامّة، وكما لو كان بدافع روح واحدة[4]. فكما أنّ كثرة المذاهب الفلسفية لا

= يسيء إليه، أو أن يسمع السباب دون أن يشعر بالإهانة، أو ألّا يحاول التحرر من الخوف، وما شابه ذلك من الأمور التي تتبع بالضرورة قوانين الطبيعة البشرية» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع عشر، ص383-384).

(1) «فما أكثر الفرق التي نشأت داخل الكنيسة عندما أرادت السلطات العامة وضع حدّ لجدال رجال الدّين...» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل العشرون، ص441).

(2) المصدر نفسه، ص443-444.

(3) المصدر نفسه، ص444.

(4) تتكرّر هذه العبارة تحت قلم سبينوزا، ولا سيّما في كتاب السياسة، حيث نقرأ، للذكر ليس للحصر: «عندما يعيش النّاس في ظلّ تشريعات عامّة، وتأتي أعمالهم =

تنفي وجود «الفلسفة الحق» (قد تكون هي فلسفة سبينوزا)، فكذلك كثرة المذاهب السياسية لا تنفي وجود السياسة الحق (قد تكون هي السياسة الديمقراطية)، وكثرة المذاهب الدينية لا تنفي وجود الديانة الحق (هي «الديانة الفلسفية» عند الذين يأتمرون بالعقل، بديلاً أرقى وأحقّ من «الديانة الكونية» عند الرعاع والجاهلين). إنّ الحقيقة واحدة في نظر سبينوزا، وهي تشعّ على الجميع، لكنّها تأبى أن تكون ملكاً لأحد أو حكراً على طائفة من الطوائف؛ ولكلّ امرئ القدرة، ومن ثمّ الحقّ كي يقاربها، إن بالتجربة المبهمة (الضرب الأول من ضروب المعرفة)، أو بالعقل (الضرب الثاني للمعرفة)، أو بالحدس (الضرب الثالث)، وهو حرّ في إعمال رأيه وفي الحكم على الأشياء، فإذا سهرت الدولة على احترام هذه الحرّية ضعف التحزّب، وزالت الطائفية، وأصبح باستطاعة الدولة أن تحقّق الرسالة المنوطة بعهدتها، ألا وهي تأسيس مجتمع سياسي منظّم على قواعد الإيثار وحبّ الجار[1].

= كما لو كانت صادرة عن روحٍ واحدةٍ...» (الفصل الثاني، الفقرة 16)؛ «ولمّا كان الجمهور لا يمكنه أن يسلك كما لو كان بروحٍ واحدةٍ على نحو ما تطلبه الدولة إن لم تكن لديه شرائع موافقة لأحكام العقل...» (الفصل الثاني، الفقرة 21)؛ «إنّ حقّ الدولة... لا يتحدّد بقدرة كلّ شخص بمفرده، وإنّما بقدرة الجمهور الذي يسلك كما لو كان بدافع روحٍ واحدةٍ...» (الفصل الثالث، الفقرة 2)؛ «لا بدّ لهيئة الدولة أن تسلك سلوكاً يعبّر عن روحٍ واحدةٍ...» (الفصل الثالث، الفقرة 5)؛ «يتحدّد حقّ المدينة بقدرة الجمهور الذي يسلك كما لو كان بدافع روحٍ واحدةٍ...» (الفصل الثالث، الفقرة 7)؛ «... كلّما اتّفقوا بطبعهم وأتت أعمالهم كما لو كانت بدافع روحٍ واحدةٍ» (الفصل السادس، الفقرة الأولى)؛ «وبهذه الصورة يمكن للدولة، أو المدينة، أن تحافظ على روحٍ واحدةٍ على الدّوام» (الفصل السابع، الفقرة 3)؛ «لا بدّ للأشراف أن ينصاعوا للقوانين كيما يؤلّفوا جسداً واحداً تحرّكه روحٌ واحدةٌ» (الفصل الثامن، الفقرة 19).

(1) ليُسمح لنا هنا بالإشارة إلى التمييز الذي أقامه إميل بريهيي بين *المجتمع* (La société)؛ إذ يفترض تبادل الخدمات والمصالح، ووحدة الشعور الجماعي (La =

يبقى كلّ هذا ممكناً، في ظلّ دولة عادلة قويّة، قادرة على ضمان الحرّية وعلى ردع التجاوز في آن، وذلك بأن تكون هي صاحبة السيادة بحقّ؛ أي أنّها، دون أن تتحكّم في الضمائر والقلوب، هي وحدها التي تملك الحقّ في تدبير شؤون المجتمع والدولة وفي تنظيم شؤون العبادة والدّين، كما لها وحدها الحق في إقرار الحرب والسلم، وفي تدبير الشؤون الخارجية. لكن لا يمكن تحقيق السيادة في الداخل وتدبير شؤون الدولة في الخارج دون القدرة على الوقوف ضدّ العصيان والتمرّد أوّلاً، ودون التحريض في الوقت نفسه على الانضباط والطاعة.



= communion)؛ إذ هي ما يربط بين النّاس، ويشدّ بعضهم إلى بعض بروابط روحية إنسانية (كان ذلك في مداخلة أمام *أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية* في فرنسا، في 30 تشرين الأول/أكتوبر 1944م)؛ انظر :

Emile Bréhier, Société et communion, communication à l'Académie des Sciences morales et politiques, 30 octobre 1944, p. 5 (cité par Sylvain Zac, in La morale de Spinoza, Paris, PUF, collection SUP, 1972, p. 52).





الفصل الثاني

العصيان والطاعة

إنّ أحد الطروح الرئيسة في الـ (**رسالة في اللّاهوت والسياسة**) هو أنّ الكتاب المقدّس يحرّض النّاس على طاعة الله وأنبيائه، لا على تحصيل المعرفة والحكمة؛ قال سبينوزا في الفصل الثالث عشر من ذات الرسالة: «إنّ هدف الكتاب لم يكن تلقيننا العلوم؛ إذ إنّنا حينئذٍ نستطيع أن نستنتج من هذا أنّه يطلب من النّاس الطاعة وحدها، ويدين العصيان لا الجهل. ولكننا نعلم أنّ طاعة الله تنحصر كلّها في حبّ الجار (إذ يؤكّد بولس في رسالة إلى أهل رومية، إصحاح 13، آية 8، أنّ من يحبّ جاره، أعني من يحبّه طاعة لله، تتحقّق لديه الشريعة)، ومن ثمّ لا يوصي الكتاب بأية معرفة إلّا المعرفة اللازمة لجميع النّاس حتى يطيعوا الله وفقاً لوصيّته، وهي المعرفة التي يصبحون بدونها عاصين، أو على الأقل، يفتقرون إلى كلّ قاعدة للطاعة»[1].

فإذا كانت الطاعة لا تنبع من الخوف وإنّما من الرغبة في العيش الصّالح النّزيه، كانت بالنسبة إلى العامّة بديلاً وجيهاً يُغني عن الحكمة؛ لكنّها مع ذلك ليست عين الحكمة.

وهذا الطرح يساوقه طرحٌ آخر، مفاده أنّ الطاعة، على صعيد المجتمع السياسي، إنّما هي شرط لا مندوحة عنه لقيام دولةٍ متماسكة قويّة يطيب فيها

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثالث عشر، ص338.



العيش للنّاس جميعاً. إنّ الطاعة، أكانت طاعة الله أم طاعة الدولة، تقتضي من المرء درجة من الزهد في الدّنيا، أو التنازل عن عدد من الحقوق. ولئن كان السلوك الأخلاقي يتجلّى عموماً من خلال طاعة القانون (القانون الدّيني أو القانون المدني)، وكانت الفضيلة عند عامّة النّاس إنّما تظهر في الامتثال والطاعة، فإنّ أخلاق الطاعة، في نظر سبينوزا، ليست بالضرورة أخلاق العبيد. وليس أدلّ على ذلك من دولة اليهود؛ إذ كانت في مرحلتها الأولى وقبل تنصيب الملوك، مثالاً للدولة المحكمة التنظيم، وذلك بسبب خضوع أفراد المجتمع كافةً للقانون وإطاعتهم له بأريحيّة وعن طيب خاطر، وليس فقط بدافع الأمل أو الخشية[1]. لقد كانوا أيضاً يمتثلون للقانون، ويطيعون ربّهم ورسوله بدافع شعورهم الوطني؛ إذ لم يكن منفصلاً عن محبّتهم لله وعبادته، كما كان ذلك بدافع ما كانوا يتحلّون به من انضباط ناتج عن تربية قديمة ومن رغبة حقيقية في الإحسان والعدل بما هما ركيزتان أساسيتان للتقوى؛ وأخيراً كانت الطاعة عندهم احتراماً وتقديساً لقوانين موسى ووصاياه. فمن الخطأ إذاً أن نظنّ أنّ أخلاق الطاعة هي من أخلاق العبيد؛ إذ ينبغي أن يؤخذ لفظ العبودية بمعنيين اثنين؛ فبالمعنى الأوّل، أن تكون عبداً

(1) ولهذا فعندما أقدم موسى على وضع الشرائع فهو قد «أدخل الدّين في الدولة بسلطته الإلهية، وبناءً على أمر إلهي؛ حتى يقوم الشعب بواجبه بإخلاص لا عن رهبة» (رسالة في اللاهوت والسياسة، ص204).
ولعلّ «نبوغ موسى، كما عبّر ميغال أبنصور، لا يتمثل في تعويضه للخشية بالأمل بقدر ما يتمثل في تعويضه للخشية بالتقوى» (انظر:
Miguel Abensour, «Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire», Astérion [En ligne], mis en ligne le 04 juin 2015, URL : http://asterion.revues.org/2594
ولا شكّ في أنّ الطاعة، متى نتجت عن الورع والتقوى، لا يمكن أن نتصوّر تدبيراً أفضل منها وأكثر منها فاعلية «في التأثير على قلوب النّاس، فليس هناك شيء أقوى تأثيراً في النفس من الفرح المنبعث من الإيمان؛ أي من الحبّ والإعجاب» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع عشر، ص403).



هو أن تقهرك انفعالاتك وترغمك على سلوك ما، وأن تسلك على مقتضى مشيئة غيرك، لا على مقتضى مشيئتك الخاصّة؛ وبالمعنى الثاني، أن تكون عبداً هو أن تكون ملكاً لغيرك، وهو سيّدك، مثلما يحدث في المجتمعات الاستعبادية عموماً. بيْد أنّ الإنسان الذي تكون الطاعة عنده مبدأ للفضيلة إنّما هو لا يكون عبدًا بأيّ واحد من هذين المعنيين. صحيح أنّ الإنسان الذي يسلك على مقتضى ما يقرّره غيره (أي العبد بالمعنى الأوّل) لا يكون بهذا المعنى حرّاً، لكنّ الطاعة، متى كانت نابعة من الإرادة ويرغبها الإنسان المطيع، «إنّما هي، كما قال **سيلفان زاك**، «حالة وسطى بين العبودية والحرّية؛ بل هي أقرب إلى الحرّية منها إلى العبودية؛ لأنّ القانون، بما هو مبدأ يحكم المصالح وينظّم السلوك الخارجي، يضعنا في سبيل الانعتاق والتحرّر»[1]. أمّا العبد بالمعنى الثاني وهو المعنى المتداول، فإنّه لا يقال عبداً لكونه يطيع سيّده بقدر ما هو عبد لكونه مجرّد أداة يستخدمها صاحبها فيما يشاء.

المعنى الأوّل هو الذي يقصده سبينوزا؛ وإذا صرفنا النظر عن المعنى الثاني واقتصرنا على الأوّل، وجدنا فيلسوفنا يميّز في **(الرسالة في اللّاهوت والسياسة)** بين نوعين من الطاعة؛ الطاعة بما هي سلوك وضيع يحكمه الخوف من العقاب أو الطمع في الجزاء، والطاعة بما هي التسليم الحرّ بكلام الله والمصادقة على قوانينه طوعاً لا قسراً. ولا يفوتنا أنّ «المؤمن الحقّ -إذ لا يفصل سبينوزا، وفق العقليّة السائدة في عصره، بين *المؤمن الحقّ والرجل الصّالح*- إنّما هو يفعل الخير، ليس خوفاً من جهنّم أو طمعاً في الجنّة، وإنّما انخراطاً نزيهاً في مشيئة الله» وإذعاناً تلقائياً لأوامره[2].

---

(1) زاك، سيلفان، أخلاق سبينوزا، طبعة فرنسية عن دار PUF، باريس 1972م، صفحة 78.

Sylvain Zac, La morale de Spinoza, Paris, PUF, Collection SUP, 1972, p. 78.

(2) سيلفان زاك، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.



وكما أشرنا سابقاً، إنّ اليهود الأوائل؛ أي زمان موسى وفي الفترة القصيرة التي عقبته، قد كانوا أحراراً ومطيعين في آنٍ. أمّا بعد، فقد تطوّرت الأوضاع وركبوا رأسهم وتمرّدوا ورسخ في اعتقادهم أنّهم شعب الله المختار، فغابت الطاعة وكثر العصيان وفسدت أحوالهم إلى أقصى حدّ. فما هي دواعي تمرّدهم وعصيانهم؟ وإلى أيّ مدى كان اعتقادهم في تميّزهم وأفضليّتهم بالمقارنة مع كلّ شعوب العالم؟

لا بدّ من الإشارة أوّلاً إلى ما يلمحه سبينوزا من خطأ في فهم اليهود للكتاب المقدّس، ولا سيّما فيما يتعلّق بمسألة اختيار الله للشعب اليهودي دون سواه. ذلك أنّ اختياره لليهود واصطفاءهم دون غيرهم من النّاس إنّما ذلك كان تعبيراً فحسب عن مدى نجاحهم في مغادرتهم مصر وتأسيسهم لدولتهم؛ بل كانت فكرة الاختيار والاصطفاء ذريعة عند موسى لتشجيع أنصاره على المثابرة والطاعة، ولعلّها كانت أفضل طريقة ينبغي أن يتوخّاها؛ إذ كان يخاطب عقولهم البسيطة: «إنّ ما نذهب إليه هو أنّ موسى أراد بهذه اللّغة واستخدام هذه الأساليب أن يعلّم العبرانيين عبادة الله، وأن يربطهم به بطريقة تناسب روحهم الساذجة»[1]. وإذا أضفنا إلى بساطة عقولهم وسذاجة أفكارهم شدّة معاناتهم للفقر الماديّ والبؤس المعنوي[2]، أدركنا ما وجده موسى من سهولة في إقناعهم بالحظوة التي ينعمون بها عند ربّهم. إلّا أنّ موسى لم يكن فيلسوفاً، ولم يقدّم لهم معرفة حقيقية لتوجيههم في دروب الحياة كافةً، بل كان مشرّعاً، وعلّمهم القوانين التي إذا خالفوها كانت عاقبتهم جهنّم، وإذا عملوا بها كان جزاؤهم نعيم الجنّة[3]. وزيادةً على

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثالث، ص166.

(2) «إنّ من الواجب قطعاً ألا نعتقد أنّ أناساً غارقين في خرافات المصريين، أعني أناساً أجلافاً أنهكهم شقاء العبودية، قد عرفوا الله معرفة صحيحة» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثاني، ص158).

(3) «لا يعلّم موسى اليهود تحريم القتل وتحريم السرقة كما يعلّمها الفقيه أو النبيّ؛ بل =

هذا، ربط بين ما لقّنه إيّاهم بأنّهم شعب الله المختار وبين وجوب الطاعة المطلقة لربّهم، دون أن يحتاجوا في ذلك إلى عمق تفكّر ونظر. إنّ موسى، كما قال سبينوزا، قد علّم العبرانيين «كما يعلّم الآباءُ الأطفالَ الذين لا عقل لهم على الإطلاق»[1]؛ فلا عجب إذاً إن كان موسى يعامل أصحابه كما لو كانوا أطفالاً غير راشدين. فإبّان خروجهم من مصر، وجدوا أنفسهم في حال شبيهة بحال الطبيعة، وكان رحيلهم عبر الصحراء بمثابة ولادة جديدة. ولا شكّ في أنّ سلوك الإنسان، في حال الطبيعة، أو في فترة الصّغر، لا يتّصف بالامتثال والطاعة بقدر ما يتّصف بالعصيان والتمرّد. وينطبق هذا الوصف على طبع اليهود، بحجّة ما نقرؤه في **العهد القديم** نفسه من كونهم شعباً «صلب الرقبة». فهذا موسى مثلاً، في (سفر **الخروج**) (الإصحاح الثالث والثلاثون، الآية 3)، يشتكي إلى ربّه من صعوبة تحالفه مع قومه؛ وهذا ربّه **يَهْوَه** نفسه يعاتب بني إسرائيل في مقطع شهير من (سفر **التثنية**) (الإصحاح التاسع، الآيتان 6-7)، حيث يقول: «فاعلم أنّه ليس لأجل برّك يعطيك الربّ إلهك هذه الأرض الجيّدة لتمتلكها؛ لأنّك شعب صلب الرقبة. اذكر لا تنسى كيف أسخطتَ الربّ إلهك في البرية من اليوم الذي خرجت فيه من أرض مصر حتى أتيتم إلى هذا المكان، كنتم تقاومون الربّ». وكثيرة هي الإشارات إلى الطبع المتمرّد للعبرانيين، وإلى عصيانهم المتكرّر أثناء عبورهم الصحراء، وفي مرحلة انتقالهم من حال الطبيعة إلى حال التمدّن التي أرغمهم عليها موسى.

= يأمرهم بذلك كما يأمر المشرّع والحاكم. ولا يثبت تعاليمه بالدليل؛ بل يقرن أوامره بالتهديد بعقاب قد يمكن؛ بل يجب أن يتباين، كما أثبتت التجربة، تبعاً للمزاج الخاص بكل أمّة. وهكذا، فإنّه لم يقصد من تحريم الزنى إلا لمصلحة العامّة ومنفعة الدولة، ولو كان قد قصد إعطاءنا تعاليم خلقية لتحقيق اطمئنان النّفس والسعادة الحقّة للأفراد لما أدان الفعل الخارجي فحسب؛ بل لأدان أيضاً موافقة النّفس عليه» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس، ص199).

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثاني، ص159.



إلّا أنّ العصيان والتمرّد ليسا، في نظر سبينوزا، من سمات اليهود دون غيرهم[1]، على الرغم ممّا اشتهروا به من تعنّت وإخلال بالقانون، وما لحقهم بسبب ذلك من كره الشعوب الأخرى لهم؛ فالعصيان سمة طبيعية في البشر عموماً، ولا بدّ من ردعهم، إن لم يفعل الله ذلك. بيْد أنّ الله يهدي من يشاء ويُضلّ من يشاء، وهو الذي يحجّر القلوب أو يليّنها متى شاء وكيفما شاء. فـ: **يَهْوَه** قد حجّر قلب فرعون وصلّب طبعه عشر مرّات، ما جعله يمنع اليهود من مغادرة مصر إلى أن يتمّ القضاء على المواليد الجدد كافةً. وكما قال القدّيس **بولس**: «إنّ الله يرحم من يشاء ويعاقب من يشاء، وإنّ السبب الوحيد لعدم المغفرة هو أنّ البشر أمام قدرة الله كالصلصال في يد صانع الفخار الذي يصنع من نفس العجين أوعيةً مختلفةً؛ أحدها للشرف والآخر للعار...»[2]. لكن ما يتميّز به اليهود، في نظرهم على الأقل، وكما بشّرهم موسى، هو اعتقادهم بأنّ الله قد رحمهم وهداهم دون سواهم واصطفاهم من بين الشعوب كلّها، ما جعلهم يتحوّلون من مجرّد العصيان والتعنّت والتمرّد إلى الطاعة المطلقة وإلى محبّة الجار والوطن. فكيف تمّ ذلك؟

لقد سبق لسبينوزا أن بيّن، في تذييل الباب الأوّل من كتاب **(علم**

---

(1) «قد يقال: إنّ السبب في ذلك هو عصيان هذه الأمّة، وهو قول صبياني؛ فلماذا كانت هذه الأمّة أكثر عصياناً من الأمم الأخرى؟ لم تكن الطبيعة حتماً هي السبب في ذلك؛ لأنّ *الطبيعة لا تخلق شعوباً؛ بل أفراداً* لا ينقسمون إلى شعوب إلا لاختلافهم في اللغة والقوانين والعادات الموروثة...» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع عشر، ص404، الإبراز منّا).

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السادس عشر، هامش في أسفل صفحة 378؛ وهو يحمل رقم XXXIV من جملة الهوامش التي أضافها سبينوزا، وكما نُشرت في الطبعات العلمية المعروفة (انظر قائمة المصادر في هذا الكتاب)؛ انظر أيضاً الفقرة 22 من الفصل الثاني من كتاب السياسة، حيث كتب سبينوزا: «إنّنا بين أيدي ربّنا كالطّين بين أيدي الخزّاف الذي يصنع، من نفس المادة، آنية للأبّهة والزينة، وأخرى للاستعمال السوقي الحقير».



الأخلاق (أو **الإيتيقا**)، كيف يحدث للإنسان، كلّما كانت الظروف له موائمة وكلّما أسعده الحظّ، أن يظنّ نفسه محظوظاً من الآلهة فيتقرّب منها ويعبدها ويقيم لها الصّلوات، ويقدّم القرابين للمحافظة على ودّها[1]، ظنّاً منه أنّه وحده المختار والمحظوظ؛ وها هو يبيّن مستطرداً في الـ: (**رسالة في اللّاهوت والسياسة**): «أنّ أحداً لا يختار أسلوب حياته أو يفعل شيئاً إلّا برسالة خاصة من الله الذي اختار هذا الفرد وفضّله على الآخرين ليقوم بهذا العمل، أو ليحيا وفقاً لهذا الأسلوب»[2]. ويحدث ذلك للفرد كما يحدث للجماعة التي تعتزّ بقربها من الله، وتفضيله لها.

وفيما يتعلّق باليهود، يمكن أن نستخلص من كلام سبينوزا **تعليلاً** دقيقاً لنشأة فكرة «الشعب المختار»، **وتصوّراً** موضوعياً لحقيقة هذه الفكرة.

أمّا تعليله لها فيعود إلى مدى ارتباطها بفكرة العصيان؛ بل إنّها مترتّبة عنها؛ ذلك لأنّ موسى، بعدما تحقّق من الطبع الخاص المميّز لشعبه ومن روحه المتمرّدة، اقتنع بأنّ رسالته لن يكتب لها النجاح ما لم يجد معونة من الله، وما لم يستأذنه لإبلاغ النّاس بأنّهم شعب الله المختار، فينصاعوا له وينساقوا طوعاً، ويطيعوا ربّهم طاعةً مطلقةً، فيتّحدوا ويتآلفوا ويحسنوا إلى بعضهم بعضاً، ويقوى حبّهم وتقديسهم للوطن؛ حتى أنّ حبّ الجار وحبّ الوطن، وإن كانا يقترنان بالنّفور من الأجانب والحذر من الغرباء[3]، قد أضحيا ركنيْن رئيسين من أخلاقهم وعقيدتهم.

---

(1) راجع: علم الأخلاق، تذييل الباب الأوّل.

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثالث، ص168.

(3) «لم يكن حبّ العبرانيين لوطنهم مجرد حبّ؛ بل كان تقوى تحييها العبادة اليومية وتغذّيها، كما تثيرها في الوقت نفسه كراهيتهم للشعوب الأخرى، حيث أصبحت هاتان العاطفتان طبيعة ثانية عند العبرانيين. الواقع أنّ شعائر الدّين العبري لم تكن تختلف عن شعائر باقي الأديان فحسب، بحيث يشعر المؤمنون بأنّهم مختلفون كلّ الاختلاف عن غيرهم؛ بل كانت مناقضة لها أشدّ التناقض. وقد كان لا بدّ أن تتولّد =

وأمّا فهمه وتصوّره الموضوعي لمعنى «الشعب المختار»، فلن نحيد عن الصواب إذا اعتبرنا أنّه يخلع عن الديانة اليهودية جانباً من قداستها؛ ذلك لأنّ اختيار اليهود من بين كلّ الأمم لم يكن بسبب طاعتهم وشدّة ورعهم وعُمق تقواهم، ولا بسبب طبعهم المتميّز وميلهم الفطري إلى العدل والإحسان والإيثار، ولا أيضاً بسبب محاباة الله لهم وعنايته بهم أكثر من غيرهم، وإنّما كان ذلك مساعدةً لهم على حفظ كيانهم واستمرار دولتهم. ومن المؤكّد، إنّ «في هذا وحده إذاً تتميّز الأمم فيما بينها، أعني من حيث النظام الاجتماعي والقوانين التي تحكمها وتنظّم حياتها. وقد اختار الله الأمّة العبرية وفضّلها عن سائر الأمم، لا بالنسبة إلى حكمتها أو طمأنينة نفسها؛ بل بالنسبة إلى النظام الاجتماعي، وإلى الحظ الذي جلب لها دولة وحفظها لها سنين طويلة. ويدلّ الكتاب على ذلك بدرجة كبيرة من الوضوح. فلو أنّنا تصفّحناه، وإن بطريقة عارضة، لرأينا بوضوح أنّه إذا كان العبرانيون قد تميّزوا بشيء ما عن الأمم الأخرى، فإنّهم قد تميّزوا بازدهار أحوالهم فيما يتعلّق بالأمن في الحياة وتوفيقهم في التغلّب على المخاطر الكبرى. وقد تمّ لهم كلّ هذا بعون الله الخارجي فحسب. وفيما عدا ذلك كانوا على قدم المساواة مع باقي الأمم؛ فالله يرعى الجميع على السواء»[1]. ومن ثمّ إذا وُجد تحالف مع الله، فهو بهذا المعنى لا غير؛ أي أنّه يتعلّق فقط بنشأة دولتهم ومصيرها، «ولم يخترهم الله، ولم يفضّلهم على الآخرين... من أجل الفضيلة والحياة الحقّة» وإنّما «من أجل الازدهار الدنيوي لدولتهم ومن أجل مزاياهم المادية»[2].

= عن العار الذي كانوا يلحقونه بالأجنبي كلّ يوم كراهيةً شديدة له، كانت أشدّ تملّكاً لقلوبهم من أية عاطفة أخرى، *وهي كراهية تتولّد عن الإيمان والتقوى؛ بل كانت هي نفسها تُعدّ تقوى*، وتلك بحقّ هي أقوى أنواع الكراهية...» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع عشر، ص401-402، الإبراز منّا).

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثالث، ص169- 170.

(2) المصدر نفسه، ص170.



أمّا إذا كان لا بدّ من الحديث عن اختيار الله لفرد أو لفئة من الأفراد، فينبغي أن يفهم ذلك بمعنى آخر؛ أي بمعنى اصطفائه للأخيار والعادلين مهما كانت انتماءاتهم؛ لأنّ تحالف المخلوق مع خالقه إنّما يكون على أساس الفضيلة الحق، وهو تحالف أبديّ وكونيّ. وعليه، إن وُجد اختيار، فهو ليس خاصّاً بالعبرانيين وإنّما يشتمل على الإنسانية جمعاء؛ ولمّا كان هذا الاختيار يتعلّق بالفضيلة الحق، «فيجب ألّا نظنّ أنّه قد وعد الأتقياء من اليهود وحدهم، مع استبعاد الآخرين؛ بل يجب أن نعتقد اعتقاداً جازماً بأنّ الأنبياء الحقيقيين من غير اليهود -وقد أثبتنا أنّ جميع الأمم كان لها أنبياؤها- قد وعدوا المؤمنين من أممهم بهذا الاختيار ذاته، وقدّموا لهم هذا العزاء نفسه. وعلى ذلك، فإنّ هذا الميثاق الأزلي لمعرفة الله وحبّه هو ميثاق شامل... وهكذا يجب ألّا نفرّق مطلقاً في هذه الناحية بين اليهود وغيرهم...»[1].

إنّ فكرة «شعب الله المختار»، على الرغم من هشاشتها في منظور سبينوزا، قد لعبت دورها، وحقّقت وظيفتها؛ إذ جعلت اليهود، في مرحلة من مراحل تاريخهم، يأتمرون بنبيّهم، ويطيعون ربّهم، لكنّها ليست فكرة خاصّة باليهود، وهي تفرّق بين الأمم ولا تُوحّد. وكان سبينوزا، من منطلق معرفته العميقة بالرّوح اليهودية، من أشدّ الناقدين لها[2]. وتقترن بهذه الفكرة فكرة «الأرض الموعودة»، وهي فيما يبدو لا تقلّ عنها هشاشة. فماذا تعني؟

(1) المصدر نفسه، ص181.

(2) حتّى أنّ بعضهم (هو ليون بولياكوف) قد علّق قائلاً: «يندر أن نجد في تاريخ الأفكار من ساهم مثل سبينوزا في تبرير كره النّاس لليهود ومعاداتهم لهم»؛ راجع:
Léon Poliakov, Histoire de l'antisémitisme, de Mahomet aux Marranes, Paris, Ed. Calmann-Lévy, 1969, p. 277.
وقال آخر (هو يعقوب غُردين (J. Gordin): «لقد لعب سبينوزا دوراً حاسماً في انحلال الروح اليهودية... ولن يتوقّف الحديث عن السمّ الذي قطره هذا الفيلسوف في الفكر الأوروبي... فهل كان بركة (Benedictus) أو لعنة (Maledictus)؟ هذا ما ينبغي أن نبتّ فيه». (لاحظوا أنّ Benedictus هو اسم سبينوزا باللاتينية). انظر: =



كان الحديث جارياً في عصر سبينوزا عن عودة اليهود إلى وطنهم، ولقد خاطب أحدهم سبينوزا فقال: «يجري الحديث كثيراً عن عودة الإسرائيليين إلى وطنهم بعد تشتّتهم أكثر من ألفي سنة؛ قليلون يصدّقون ذلك، لكن الكثيرين يأملونه، فهلّا تخبرني بما بلغك وبرأيك فيه؟ أمّا أنا، فرغم أنّ الخبر وصلني، عن طريق أشخاص جديرين بالثقة، من مدينة القسطنطينية، وهي المعنيّة أكثر من غيرها بهذا الأمر، إلّا أنّي لا أستطيع أن أصدّق. بودّي أن أعلم كيف تَقبّل يهود أمستردام هذا الخبر الذي لا شكّ أنّه سيحدث انقلاباً عظيماً في العالم»[1]. ويبدو أنّ سبينوزا لم يقدّم إجابة عن سؤال مراسله، ربّما لكونه يعتقد أنّ دين موسى، بعد فترته الذهبية الأولى، أخذ في الانحلال والانهيار بصورة لا رجوع فيها، وربّما أيضاً لاقتناعه بأنّ مجرى التاريخ يسير في التصاعد، وأنّ الحقيقة تنكشف فيه وتكشف في الوقت ذاته عن الباطل[2]، ومن ثمّ من غير المحتمل النكوص إلى الوراء وإعادة إحياء مجدٍ ولّى وانقضى، لكن ما هي الدلائل التي تُنبئ في نظر بعضهم بـ: «عودة» اليهود الوشيكة؟ ما هي الحجّة على قرب عودتهم ولزومها؟

لعلّ الحجّة الرئيسة هي بقاء اليهود واستمرار ديانتهم قروناً عديدة على الرغم مما تكبّدوه من مصائب الدّهر وتقلّباته. وعلى ذلك يرى الكثيرون أنّه لولا عناية الله ولطفه وعطفه عليهم لاندثروا وما بقي لهم أثر. إنّهم شعب الله المختار، ولذا لم يكن بالإمكان إبادتهم مع كلّ ما عانوه من قمع واضطهاد.

= Jacob Gordin, Benedictus ou Maledictus, le cas Spinoza, Cahiers juifs n°14, pp. 104-115, Paris 1935.

(1) رسالة رقم 33، من هنري أُلدنبورغ إلى سبينوزا، بتاريخ 5 كانون الأول/ ديسمبر 1665م.

(2) «ما هو الشيء الذي يمكنه أن يكون أشدّ وضوحاً وبداهةً من الفكرة الصحيحة حتّى يكون معياراً للحقيقة؟ فكما أنّ بانكشاف النّور يتقشّع الظلام، فالحقيقة أيضاً إنّما هي معيار ذاتها ومعيار الخطأ (norma sui et falsi)» (علم الأخلاق، الباب الثاني، حاشية القضية 43).



إلّا أنّ سبينوزا لا يرضى بمثل هذا التفسير، ويرى أنّ سرّ بقائهم ودوامهم على مرّ العصور، مشتّتين في الأرض لا يجمعهم وطن، ليس ما يحظون به من عناية إلهية خاصّة؛ فما الذي يفسّر بقاءهم إذاً؟ هو تقوقعهم على أنفسهم، والتفافهم وتعاضدهم ومساعدة بعضهم بعضاً؛ إلّا أنّ ذلك زاد في عزلتهم عن بقيّة الأمم التي أصبحت تكنّ لهم العداء والكراهية. ولقد أصبحت هذه الكراهية دافعاً آخر لمزيد التفافهم ببعضهم، ما زاد مجدّداً في عزلتهم: «أمّا عن حياتهم الطويلة كأمّة ضاعت دولتها، فليس فيها ما يدعو إلى الدهشة؛ إذ أنّ اليهود قد عاشوا بمعزل عن جميع الأمم حتى جلبوا على أنفسهم كراهية الجميع، ولم يكن ذلك عن طريق مراعاة الطقوس الخارجية التي تعارض طقوس الأمم الأخرى فحسب؛ بل أيضاً عن طريق علامة الختان التي ظلّوا متمسّكين بها دينيّاً. وقد أثبتت التجربة أنّ كراهية الأمم عامل قويّ إلى أبعد حدّ في الإبقاء على اليهود»[1]. ويمضي سبينوزا فيصدح، بسخرية نلمحها بين الكلمات، بأنّه يعتقد، بلا تحفّظ، أنّ اليهود إذا لم تَضعف قلوبهم وعزائمهم جرّاء مبادئ ديانتهم «سيعيدون بناء إمبراطوريتهم في وقت ما، وأنّ الله سيختارهم من جديد»[2]. قال: إنّه يعتقد ذلك *بلا تحفّظ!* لكن قال أيضاً مشترطاً: *إذا لم تضعف قلوبهم وعزائمهم*؛ فما المقصود بذلك؟

إنّما المقصود هو ألّا يلينوا ويتراخوا وتفتر عزائمهم، وألّا يتعوّدوا على حياة الترف. فهذا هو شأن كلّ دولة يسعفها الحظّ كي تتمتّع لفترة طويلة برغد العيش، ولا سيّما زمن السّلم، حيث لا تنجح «في الصّمود أمام تسرّب المفاسد التي لا يمكن أن يمنعها القانون، كالتي يسقط فيها المتفرّغون الموغلون في اللّهو، فتكون سبباً في هلاك الدولة. إنّ البشر، متى عمّ السّلم بينهم وتجرّدوا من الخوف، ينتقلون تدريجياً من حالة التوحّش والهمجيّة إلى

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثالث، ص181- 182.

(2) المصدر نفسه، ص182.



حالة التمدّن والإنسانية، فيقعون في الاسترخاء والتميّع، فيصبح تنافسهم في التّرف والبذخ أكثر منه في الفضيلة، فينفرون من تقاليدهم العريقة ويتعلّقون بعادات أجنبية؛ أي أنّهم يتعوّدون على العبودية»[1]. ولعلّ سبينوزا، لمّا كتب هذه السطور، كان يفكّر في يهود عصره المستقرّين في هولندا. أيّاً ما كان موقفه منهم، فمن المؤكّد أنّهم كانوا يتمتّعون، شأن الهولنديين عموماً، بظروف عيش طيّبة تُيسّر لهم السلوك على مقتضى دينهم الذي يأمر، قبل الإيثار وحبّ الجار، بالطاعة المطلقة لربّ العالمين. لكن ماذا عن طاعة صاحب السلطة، وماذا عن الامتثال لقوانين الدولة؟ وهلّا تعدو الطاعة أن تكون، مهما كان مبرّرها، إلا ضرباً من الخذلان والعبودية؟

كتب سبينوزا في مقدّمة **(الرسالة في اللّاهوت والسياسة)** فقال: إنّ النّاس «*يناضلون من أجل عبوديتهم، وكأنّ فيها خلاصهم*، ويعتقدون أنهم ينالون أسمى مراتب الشرف... عندما يريقون دماءهم، ويضحّون بحياتهم إرضاءً لغرور فرد واحد»[2].

وقد نلمح تقارباً بين ما جاء على لسان سبينوزا وبين طرح لَابُويسِيه (La Boétie) البيّن من خلال عنوان كتابه: **(مقالة في العبودية المختارة)**[3] «كأنّ النّاس يناضلون حقّاً من أجل عبوديتهم ويختارونها طوعاً ويرون فيها خلاصهم»[4]!

(1) كتاب السياسة، الفصل العاشر، الفقرة 4.

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدمة، ص112؛ (الإبراز منّا).

(3) Etienne de La Boétie, Le discours de la servitude volontaire, Paris, Payot, 1976.

وجدنا ترجمتين عربيتين لهذا الكتاب، هما:

- إيتيان دي لابويسيه، مقالة في العبودية المختارة، ترجمة مصطفى صفوان (على شبكة الإنترنت).
- إيتيان دو لا بويسي، مقالة العبودية الطوعية، ترجمة عبود كاسوحة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2008م.

(4) لقد اختلف المتخصصون في مذهب سبينوزا حول ما إذا كان هذا الفيلسوف يقف =

لكن، رفعاً لكلّ التباس، ولغاية تحديد رأي سبينوزا الصحيح في مسألة الطاعة، نودّ الإحالة، مع ميغال أبنصور[1]، على مقطع من **(مقالة في العبودية المختارة)** غالباً ما تجاهله وسكت عنه الكثيرون، يُظهر فيه لابويسيه مناهضته لليهود ومؤاخذته لهم على ضعف رغبتهم في الحرّية. وفي هذا السياق، افترض لابويسيه قيام شعب جديد لا يعرف لا معنى الخضوع والتبعيّة ولا معنى العقل والحرّية، وتساءل: ماذا عسى أن يختار هذا الشعب لو خُيّر بين أن يعيش حرّاً، أو أن يكون عبداً؟ لا شكّ في أنّه لو وجد نفسه أمام اختيار كهذا سيفضّل العقل والحرّية. إلا أنّه يوجد استثناء وشذوذ عن هذه القاعدة؛ لأنّ الشعب اليهودي لم يرغب، إبّان خروجه من مصر، في تكوين مجتمعٍ مدنيّ حرّ، وخيِّر أن يعيش تحت سلطة طاغية خياراً حرّاً لم يلزمه عليه أحد: «... مثل أولئك القوم من بني إسرائيل، الذين رموا بأنفسهم إلى يديْ أحد الطغَاة من دون حاجة ولا إرغام. وأنا لا أقرأ تاريخهم قطّ من غير أن أشعر بأقصى استياء، يكاد يدفع بي إلى موقف لا إنساني حتى البهجة بما نالهم من شدائد...»[2].

يبقى الشعب اليهودي إذاً أصدق مثال للعبودية الطوعية المختارة، حتّى أنّه يستحقّ، في نظر لابويسيه، كلّ ما لحقه من شرور ومآسٍ.

لكن يبدو أنّ سبينوزا، بعدما اطّلع بعمق على تاريخ العبرانيين وعلى مؤسسة دولتهم الناشئة الجديدة، لا يشاطر لابويسيه كامل رأيه. ومع ذلك

= حقّاً في صفتّ إيتان دي لابويسيه؛ إذ قال بميل النّاس الإرادي والمشين إلى الرضوخ للطاغية، وإلى اختيارهم العيش في العبودية، أم أنّه ينبغي تأويل كلامه بما يتماشى مع مذهبه الأنثروبولوجي والأنطولوجي عموماً، ولا سيما مع تصوّره لكوناتوس الفرد الذي ينزع باستمرار إلى إثبات وجوده، ويرفض قطعاً كلّ ما يهدّده. راجع، للمزيد، مقال ميغال أبنصور المشار إليه أعلاه (في الهامش الثاني من هذا الفصل):

Miguel Abensour, «Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire».

(1) المرجع نفسه.

(2) دو لا بويسي، إيتيان، مقالة العبودية الطوعية، ترجمة عبود كاسوحة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، كانون الأول/ ديسمبر، 2008م، صفحة 159.



تبقى الصورة التي يقدّمها عن اليهود إبّان خروجهم من مصر صورة قاتمة؛ فهو يؤكّد في الفصل الخامس من الـ: (**رسالة في اللاهوت والسياسة**) الفرصة التي كانت متوافرة أمامهم كي يختاروا أفضل اختيار، وعلى عجزهم في الآن نفسه عن الاختيار الأفضل.

كانت الفرصة مناسبة، وكانت الظروف مواتية؛ لأنّهم «عند خروجهم من مصر لم يكونوا ملتزمين بقانون أيّة دولة؛ لذلك كان في إمكانهم وضع قوانين جديدة كما يريدون؛ أي وضع تشريع جديد، وتأسيس دولتهم في المكان الذي يختارونه، واحتلال ما يشاؤون من الأراضي»[1]. لقد وجدوا أنفسهم، بعدما أفلتوا من سيطرة الفراعنة، في حالة أشبه بالحالة الطبيعية، ما جعلهم يستعيدون حقوقهم الطبيعية التي تمتدّ مدى امتداد قوّتهم وقدرتهم. كانت لحظة تأسيسية ممكنة وكانت مناسبة لإعادة بناء مجتمع مدني جديد: «ذلك لأنّهم، بعد تحرّرهم من اضطهاد المصريين الذي لا يطاق،لم يعودوا مرتبطين بأيّ عقد مع أية سلطة بشرية، واستعادوا حقّهم الطبيعي على كلّ ما كان في نطاق قدرتهم، وكان في استطاعة كلّ فرد منهم أن يتساءل من جديد عمّا إذا كان يودّ الاحتفاظ بهذا الحق أو التخلّي عنه وتفويضه إلى شخص آخر»[2].

إلا أنّهم، من جهة أخرى، أبدوا عجزاً كبيراً عن التفاعل مع الأوضاع الجديدة، فلم يتغلّبوا على طبعهم البدائي الهمجي، ولم يتجاوزوا عقليّة العبيد التي تربّوا عليها تحت حُكم الفراعنة: إنّهم «لم يكونوا على استعداد لوضع قواعد التشريع بحكمة، ولممارسة السلطة بطريق جماعي، فقد كان طابع الجهل يغلب على الجميع، وكان استعبادهم قد شوّه نفوسهم»[3].

كانوا إذاً عبيداً تحت حُكم الفراعنة، وبعدما خرجوا من مصر لم يفلحوا في الانتقال من طور العبودية إلى طور التحرّر، ولم يحقّقوا لأنفسهم الولادة

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس، ص203-204.

(2) المصدر نفسه، الفصل السابع عشر، ص388.

(3) المصدر نفسه، الفصل الخامس، ص204.



الجديدة المأمولة. سلّموا أمرهم لربّهم، ثمّ سلّموا الحُكم لموسى، ثمّ رضخوا لطغاة الكنيسة، وظنّوا أنّ طاعتهم لربّهم أو لنبيّهم أو لرجال الدّين واجب مقدّس لا جدال فيه، وأنّهم بطاعتهم هذه لا يفقدون لا إنسانيتهم ولا حرّيتهم. ولمّا كانوا قد اختاروا الطاعة جميعاً، ووكّلوا أمرهم لغيرهم بمحض إرادتهم الحرّة، كان من الجائز أن يرى بعضهم في ذلك ضرباً من الديمقراطية. لكن ما المقصود بالديمقراطية عند سبينوزا؟ وإذا كانت الطاعة الطوعية للقوانين المنتخَبة من طرف الجماهير شرطاً ضرورياً لبقاء الدولة الديمقراطية واستمرارها، فهل أنّ هذه الطاعة مشروطة، أم أنّها طاعة مطلقة لا استثناء فيها؟

يفترض نظام الحكم الديمقراطي أن يتخلّى كلّ فرد عن حقوقه الطبيعية وعن كامل قدرته، وأن يدَعها للمجتمع الذي يحتكر لنفسه حقّاً أعلى على الأشياء جميعاً[1]. ولمّا كان كلّ واحد يتنازل عن حقّه الطبيعي لصالح المجتمع ككلّ، فهو لا يتنازل عنه لصالح أيّ فرد مخصوص بالذات؛ أي أنّه لا يتنازل عنه لغيره، وإنّما للمجموعة كلّها التي تمنحه بدورها هذا الحق في ثوب جديد، حيث يبقى كلّ واحد محافظاً على دوره ومنزلته في المجتمع، وتبقى المساواة محفوظة بين الجميع كما في حال الطبيعة؛ فالدولة الديمقراطية هي الأقرب إلى المساواة والحرّية الطبيعيتين[2]، وهي بعيدة عن التسلّط المفرط وعن طاعة العبيد العمياء. وقد نلمح، ومن المؤكّد، في تصوّر سبينوزا، ما سيصبح بيّناً بعد قرنٍ من الزمن في فكر جان جاك روسو[3]؛ إذ

---

(1) «يجب على كلّ فرد أن يفوّض إلى المجتمع كلّ ما له من قدرة، حيث يكون لهذا المجتمع الحقّ الطبيعي المطلق على كلّ شيء...» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السادس عشر، ص372).

(2) «... مبادئ الحكم الديمقراطي الذي فضّلته على أنظمة الحكم الأخرى؛ لأنّه يبدو أقربها إلى الطبيعة وأقلّها بُعداً عن الحرّية التي تقرّها الطبيعة للأفراد» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السادس عشر، ص375).

(3) كتب روسو في معنى العبودية والحرّية فقال: «إنّ صولة الشهوة وحدها هي العبودية، =



كتب مؤلّف الـ: (**رسالة في اللّاهوت والسياسة**): «في النظام الديمقراطي لا يفوّض أيّ فرد حقّه الطبيعي إلى فرد آخر، بحيث لا يستشار بعد ذلك في شيء؛ بل يفوّضه إلى الغالبية العظمى من المجتمع، الذي يؤلّف هو ذاته جزءاً منه، وفيه يتساوى الأفراد كما كان الحال من قبل في الحالة الطبيعية[1].

وتبقى حالة المساواة محفوظة بين أفراد المجتمع طالما بقيت المؤسسة الديمقراطية؛ بل طالما ظلّت *الروح الديمقراطية* نفسها متميّزة عن نظام الحُكم مهما كان نوعه، ولا تتأثّر بطبيعة العلاقة التي قد تربط بين نظام الحُكم العليّ ونظام الطّاعة السُّفلي[2]. وتتحقّق ممارسة السلطة الديمقراطية

= وإنّ إطاعة القانون الذي نلزم به أنفسنا هي الحرية» (العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، جمهورية مصر العربية، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، 2013م، الباب الأوّل، الفصل الثامن، ص43).

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السادس عشر، ص375.

(2) لا تفوتنا الإشارة هنا إلى وجود معنيين اثنين للديمقراطية؛ تقال الديمقراطية، أوّلاً، بمعنى *نظام الحكم الديمقراطي (Régime démocratique) بوصفه نظاماً سياسياً مقابلاً للنظامين الملكي والأرستقراطي؛ كما تقال أيضا بمعنى تأسيسي؛ أي بوصفها ديمقراطية تأسيسية أصلية (Démocratie comme fondement) تفرّعت عنها الأنظمة السياسية بمختلف أنواعها، وذلك باعتبار أنّ المبدأ الأوّل للميثاق الذي يكرّس التحوّل من طور الطبيعة إلى طور الاجتماع المدني مفاده أن يفوّض الجميع حقوقهم الطبيعية إلى سلطة عُليا تسهر على ردع بعضهم عن بعض، وعلى تنظيم حياتهم العامة في كنف المساواة التامّة. وهكذا، يجوز القول: إنّ كلّ الأنظمة السياسية إنّما هي ذات أصل ديمقراطي (بمعنى أنّها نشأت بصيغة ديمقراطية إبّان تجاوز النّاس للحالة الطبيعية، وتعبيرهم عن الرغبة في العيش معاً في كنف الأمن والمساواة والعدالة)، إلا أنّ نظام الحكم الديمقراطي هو النظام الوحيد الذي يبقى في جوهره ديمقراطياً بحقّ؛ لأنّ مبادئه لا تنفصل عن نتائجه ولا تتعارض معها؛ فجميع الأفراد يتخلّون عن حقوقهم الطبيعية، ولكنّهم أيضاً يملكون جميعاً السلطة السياسية، ويساهمون كلّهم في تنظيم شؤون الدولة. راجع في هذا الصدد: مقال كايوا، الميتافيزيقا والسياسة عند سبينوزا، صدر في المجلّة الفرنسية دراسات فلسفية، 1972م،* عدد 3.

=



بما يجعل الجميع يطيعون أنفسهم من دون أن يطيع أحدهم الآخر؛ ذلك لأنّهم كلّهم سواسية، ولا أحد يكون ملزماً بأن يطيع من كان له نِدّاً، ولا يملك أكثر منه حقوقاً[1].

ويبدو أنّه لا وجه للمقارنة بين طاعة المرء لنفسه وطاعته لغيره؛ ففي الحالة الأولى يكون المرء وليّ أمر نفسه، ولا يأتمر إلّا بعقله وإرادته، ويكون في الحالة الثانية تابعاً لغيره مؤتمراً بإرادته[2]. ولقد عبّر سبينوزا بكلّ وضوح عن هذه الفكرة، باعتبار أنّ «الطاعة لا مكان لها في مجتمع تكون السلطة فيه منتمية إلى جميع أفراده، وتوضع فيه القوانين برضاء الجميع»، حيث «يظلُّ الشعب حرّاً؛ لأنّه يفعل برضائه الخاص»[3].

زد على ذلك أنّ قانون الكوناتوس، الذي بموجبه ينزع كلّ موجود إلى الاستمرار في وجوده بكلّ ما يملكه من قوّة واقتدار، يحول دون أن ينقل أيٌّ كان قوّته وقدرته إلى شخص آخر، وأن يمنحه، من ثمّ، كلّ ما يملكه من حقّ، لدرجة أنّه يكفّ عن أن يكون إنساناً. فكما أنّه لا يمكن لأيّ كائن أن يتخلّى عن طبيعته وأن يستبدلها بطبيعة أخرى[4]، فكذلك لا يمكن للإنسان أن يكفّ عن أن يكون إنساناً وأن يقف ضدّ كوناتوسه ويصبح كالبهيمة أو كالآلة الصمّاء.

= Cf. R. Caillois, Métaphysique et politique chez Spinoza, in Les Etudes Philosophiques, Juillet /Septembre, 1972, N° 3.

(1) «يجب أوّلاً على كلّ مجتمع أن يقيم سلطة تنبثق من الجماعة على نحو من شأنه أن يكون الجميع ملزمين بأن يطيعوا أنفسهم لا أمثالهم» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس، ص203).

(2) «يبقى كلّ شخص تحت وصاية شخص آخر (alterius juris) طالما بقي خاضعاً لسلطته، ويصبح وليّ أمر نفسه (sui juris) عندما يصبح قادراً على التصدّي للعنف وعلى الثّأر مثلما يشاء لما يلحقه من الأضرار، وبوجه عام عندما يصبح عيشه موافقاً لميوله الشخصية» (كتاب السياسة، الفصل الثاني، الفقرة 9).

(3) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس، ص203.

(4) «فالفرس، مثلاً، يتقوّض كيانه سواء تحوّل إلى إنسان أو إلى حشرة» (علم الأخلاق، تمهيد الباب الرابع).



وكذلك لا يمكن لصاحب الحكم والسيادة، مهما كان نفوذه، أن تكون له سلطة مطلقة على ضمائر النّاس وعواطفهم، ولا أن يتصرّف كما يشاء إطلاقاً، وأن يستمرّ مع ذلك في الحكم طويلاً[1]. إنّ النفوذ والسلطة، مهما كان اتّساعهما، يقفان بالضرورة عند حدود ما تفرضه طبيعة الإنسان: «لا يستطيع أيّ فرد أن يصل في التخلّي عن قدرته، وبالتالي عن حقّه، لفرد آخر، إلى الحدّ الذي يلغي فيه وجوده كإنسان، ولن يحدث أبداً أن تملك أية سلطة عليا من القوة ما يسمح لها بتنفيذ كلّ ما تريد. فمثلاً لن تطاع إذا أمرت أحد أفراد الرعية بأن يكره من يحسن إليه، أو أن يحبّ من يسيء إليه، أو أن يسمع السباب دون أن يشعر بالإهانة، أو ألّا يحاول التحرّر من الخوف، وما شابه ذلك من الأمور التي تتبع بالضرورة قوانين الطبيعة البشرية»[2].

وعليه، فمن غير المعقول أن نتصوّر جواز أن يتخلّى النّاس تماماً عن كامل حقوقهم ومطلق قدرتهم؛ وعلى افتراض أنّه «من الممكن سلب النّاس حقّهم الطبيعي إلى الحدّ الذي لا يعودون معه قادرين على التصرف في أية قدرة لهم إلّا بعد الحصول على موافقة من لهم الحق الأعلى، فما أشدّ العنف الذي سيسمح الحاكم لنفسه عندئذٍ باستعماله ضدّ الرعايا! ولا أظنّ أنّ هذا القدر من التطرّف قد خطر على بال أحد مطلقاً. فيجب إذاً أن نسلّم بأنّ الفرد يحتفظ لنفسه بقدر كبير من حقّه، وهو بالتالي قدر لا يعود رهناً بمشيئة الآخر؛ بل بمشيئته هو»[3].

وصفوة القول: إنّ تنازل الإنسان عن حقّه الطبيعي لا يمكن أن يكون تنازلاً مطلقاً؛ بل هناك جانب من الحق يتعذر التفريط فيه وإلّا فقد الإنسان

(1) «إنّ الطبيعة الإنسانية لا تتحمّل أن تظلّ في حالة قهر مطلق، وكما يقول سنيكا، الكاتب المسرحي، ما استطاع أحدٌ أن يمارس العنف في الحكم مدّة طويلة» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الخامس، ص202).

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السابع عشر، ص383-384.

(3) المصدر نفسه، ص384.



إنسانيته؛ بل من المحال التفريط فيه وإلّا انقرض كيانه وفسد وجوده. فإمّا أن ينتصر كوناتوس الفرد وينجح في تحقيق وجوده والاستمرار فيه بقدر ما له من اقتدار وقوّة، وإمّا أن يُهزم، وتكون هزيمته بفعل عوامل خارجية تتغلّب عليه وتكسر إرادته وتقهر رغبته الطبيعية في البقاء.

وهكذا يبدو أنّ فرضية العبودية المختارة، كما أقرّها لابويسيه وكما لمّح إليها سبينوزا، فرضية غير معقولة من وجهة نظر أنتروبولوجية؛ إذ تتعارض مع مبدأ الكوناتوس المقوّم لكينونة الإنسان، ومن وجهة نظر سياسية أيضاً؛ إذ لا أحد يتخلّى عن حقّه في الوجود تماماً إلّا إذا كان فاقدا للصّواب غير سليم العقل، وإذ لا أحد يستطيع أن يتحكّم في أفكار النّاس وفي وجدانهم العميق؛ لأنّ ذلك خارج عن قدرته.

لكن إذا كان الإنسان لا يختار أبداً أن يكون عبدًا لغيره دون أن يكون إلى ذلك مقهوراً، فإنّ الطاعة تبقى واجبة لبقاء الدولة واستمرارها، وإنّ الامتثال للقوانين التي رسمناها لأنفسنا إنّما هو عين الحرّية. صحيح أنّ الامتثال والطاعة والائتمار بأمر غيرنا إنّما كلّ هذا يحدّ من حرّيتنا واستقلاليتنا، إلّا أنّ الطاعة المختارة ليست عبودية، وإنّما أسباب الطاعة وأهدافها والمنافع المرتقبة منها هي التي قد تجعل منها تبعيّةً وعبوديةً أو اختياراً حرّاً محقّقاً لطبيعتنا ولكوناتوسنا البيولوجي والاجتماعي والسياسي على حدّ السواء[1]. وحتى نميّز بين الطاعة والعبودية كما يفهمهما سبينوزا، يكفي أن نسأل: ما الذي يعلّلهما؟ فنجد سلوك الطاعة متفرّعاً إلى نمطين اثنين:

- فإمّا أنّ تكون الطاعةُ خدمةً لمصلحة صاحب الأمر، وها هنا تكون علاقة الآمر بالمأمور كعلاقة السيّد بعبده، أو كعلاقة الطاغية برعيّته.

(1) «أمّا السلوك الذي يتحقق تلبية لأمر؛ أي بالطاعة، فمع أنّه يقضي على الحرية على نحو ما، فإنّه لا يجعل من يقوم به عبداً في الحال؛ بل إنّ الذي يجعله كذلك هو الدافع الموجّه للفعل» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السادس عشر، ص374).



- وإمّا أن تكون خدمةً للمأمور المطيع، حيث يكون تابعاً لآمره ليس عبداً، كما في حالة الأطفال غير الراشدين والعاجزين من دون مساعدة أوليائهم عن معرفة مصالحهم، وكما في حالة الدولة التي تكون فيها السلطة السياسية في خدمة المصلحة العامّة.

قال سبينوزا، ملخّصاً أفكاره: «فهناك إذاً فرق كبير بين العبد والابن والمواطن، نصوغه كما يأتي: العبد هو من يضطرّ إلى الخضوع للأوامر التي تحقّق مصلحة سيّده، والابن هو من ينفّذ، بناءً على أوامر والديه، أفعالاً تحقّق مصلحته الخاصّة، أمّا المواطن فهو من ينفّذ، بناءً على أوامر الحاكم، أفعالاً تحقّق المصلحة العامّة، وبالتالي مصلحته الشخصية»[1]. فالطاعة حاصلة إذاً في هذه الحالات كلّها، إلّا أنّ طاعة المواطن وامتثاله لقوانين الدولة ليست كطاعة العبد لسيّده، ولا كطاعة الأبناء لأوليائهم، وكذلك فإنّ طاعة المواطن الذي يعيش في ظلّ حكم ديمقراطي ليست كطاعة من يعيش تحت حكم الطاغية. ومهما كان نظام الحكم السائد، تبقى الطاعة شرطاً رئيساً لبقاء الدولة واستتباب الأمن والسلم، ويبقى «الإنسان الذي يهتدي بالعقل أكثر حرّية في دولة يعيش فيها في ظلّ القانون العام، منه في العزلة حيث لا يأتمر إلّا بنفسه»[2]. إنّ الإنسان الذي يهتدي بالعقل يدرك ما ينفعه وما ينفع غيره؛ أي يدرك أنّ أكثر ما ينفع النّاس جميعاً هو القانون الذي وُضع لردع بعضهم عن بعض، ولتوحيدهم جميعاً تحت رايته؛ إذ «لمّا كانت أحكام النّاس، إذا ما تُركوا أحراراً، تختلف فيما بينها كلّ الاختلاف، ولمّا كان كلّ فرد يظنّ أنّه وحده الذي يعلم كلّ شيء، ونظراً إلى أنّ من المستحيل أن يفكّر النّاس كلّهم ويعبّروا عن أفكارهم بطريقة واحدة، فإنّهم ما كانوا ليعيشوا في سلام لو لم يتخلّ كلّ فرد عن حقّه في أن يسلك وفقاً لما يمليه عليه قراره الشخصي»[3].

---

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل السادس عشر، ص374-375.

(2) علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 73.

(3) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل العشرون، ص437.



وعليه، إنّ الدولة التي توحّد بين رعاياها، وتزرع فيهم مبدأ الطاعة، وتسهر على مصلحتهم وخلاصهم إنّما هي دولةٌ حرّة، ورعاياها ليسوا عبيداً؛ بل مواطنين أحراراً، يطيعون قوانينها طوعاً لا قسراً، ائتماراً بالعقل لا خوفاً من عذاب الدّنيا أو الآخرة.

لكن إذا توقّفت سلامة المواطنين وحرّيتهم على احترام الشرائع وطاعة القوانين بما هي «روح الدولة»، كما عبّر مؤلّف **(كتاب السياسة)**[1]، فإنّ حرّيتهم وسلامتهم تبقيان مهدّدتين من الخارج؛ إذ تبقى الدّول فيما بينها على الحالة الطبيعية، ويحقّ لها الذّود عن نفسها ومحاربة بعضها بعضاً بكلّ الطرق الممكنة، وبكلّ ما تملكه من قدرة طبيعية على ذلك، ما لم تتّفق فيما بينها، ولم تتعاقد على العيش سويّاً في كنف السلم والوئام. وإذا كان كوناتوس الفرد يتحدّد بدافع الأنانية- البيولوجية الفطرية، التي يمكن ترويضها وتعديلها بتغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصّة؛ بل بإدراك أنّ المصلحة الخاصّة تتوقّف على مصلحة الآخر وتنمى بنمائها، فإنّ كوناتوس الدولة يتحدّد بدافع الأنانية- الجماعية وما تفرزه من لا تسامحٍ وعصبيّةٍ ونزعةٍ قوميّةٍ، والتي يمكن تجاوزها أيضاً بتغليب المصلحة الإنسانية العامة على مصلحة الدّول الخاصّة؛ بل بإدراك أنّ مصلحة الإنسانية قاطبةً تتوقّف على مصلحة كلّ دولة من الدّول، وأنّ نماءها مرتبط بنمائها جميعاً. ولعلّ السؤال الذي لا بدّ من طرحه هنا يتعلّق بسبل نجاح الإنسانية نفسها، بتحديدٍ من كوناتوسها الخاص، في حفظ كيانها والاستمرار فيه، على الرغم من تطاحن الجماعات والأقوام والدّول المكوّنة لها، وعلى الرغم ممّا تشهده عادة من سعيٍ مفرطٍ إلى الحرب أكثر منه إلى السّلم.

* * *

(1) راجع: كتاب السياسة، الفقرة الأولى من الفصل الرابع؛ والفقرة 19 من الفصل السادس؛ والفقرة 9 من الفصل العاشر.




مكتبة
التنوير

الفصل الثالث

الحرب والسلم

إنّ العلاقة التي تربط بين أفراد الأسرة الواحدة ليست مجرّد علاقة دموية، ولا تقوم على صلة الرّحم فحسب؛ بل هي تقوم أيضاً على منظومة القيم الشائعة التي يتربّى عليها الجميع منذ نعومة أظفارهم، حتى أنّ الطفل، إذ يولد على الفطرة، يتعوّد على ما يعوّده والداه، فيحبّ ما يحبّان ويكره ما يكرهان[1]. وينشأ هذان الانفعالان (الحبّ والكراهية) عن مجرّد السّمع؛ أي أنّهما ينتجان عن ذلك الضرب الأوّل من المعرفة الذي أطلق عليه سبينوزا اسم المعرفة السمعية، وهي أدنى مراتب المعرفة وأخسّها وأبسطها وأكثرها إنشاءً للأحكام المسبقة، والآراء الباطلة، والأوهام المضلّلة، والانفعالات السلبية[2].

تجد هذه المعرفة السمعية مرتعاً أوّلاً لها في كنف الأسرة، حيث تَطبع

---

(1) قال رسول الله ﷺ (رواه البخاري في صحيحه رقم: 4775): «ما من مولود إلّا يولد على الفطرة، فأبواه يُهوّدانه أو يُنصّرانه أو يُمجّسانه».

(2) «إنّ مجرّد السّمع، فضلاً عن أنّه ضرب مشكوك فيه جدّاً، لن يسمح لنا بإدراك ماهية أيّ شيء من الأشياء (...) ونستنتج من ذلك أنّه ينبغي إقصاء اليقين الحاصل عن طريق السّمع من العلوم» (سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، الفقرة 22 وماجاورها)؛ راجع أيضاً: علم الأخلاق، الباب الثاني، القضية 42، الحاشية الثانية.

في أذهان الأطفال الطيّعة القيم الموروثة والمبادئ السائدة، ومنها حبّ الأهل والوطن.

فحبّ الوطن ليس حاصلاً بالفطرة؛ بل ينشأ، في نظر سبينوزا، عن رأيٍ سائدٍ، ولا يعدو أن يكون هذا الرأي إلّا انفعالاً من جملة الانفعالات الناتجة بالضرورة عن التربية والعادة. إنّه هوى من أهواء النّفس، وليس مبدأ من مبادئ العقل. وعليه، إنّ الذي يضحّي بحياته في سبيل قومه ووطنه إنّما هو يقوم بذلك بهيامٍ شديدٍ وانفعالٍ نابعٍ من أعماق الرّوح، لا بأمر من أوامر العقل أو على مقتضى مبدأ عقليٍّ مطلقٍ[1].

يبدو كلام سبينوزا، إذ يقف ضدّ القومية الدّينية وضدّ الشعور البدائي الفظّ بالوطنية، وعلى الرغم من أنّه لا ينكر ما لحبّ الوطن من إيجابية لدى الجمهور العريض الذي لا يأتمر بالعقل بقدر ما يعيش على مقتضى الأهواء، يبدو كلامه مُجحفاً مُقرفاً في نظر كلّ من يروم تأسيس القومية والوطنية على مبادئ عقلية، وأيضاً في نظر من لا يرغب في تجاوز حدود الدولة الضيّقة في سبيل رؤية أشمل للوطن، أو من لا يؤمن بما أصبحنا نومئ إليه اليوم باسم «العولمة» وما سبق للفلاسفة الرواقيين القدامى أن أشاروا إليه باسم «الجامعة الإنسانية».

وإنّ سبينوزا، إذ يقدّم تحليلاً سياسياً واقعيّاً للعلاقات التي تربط بين الدّول، لا يفوته أنّ التآزر والتعايش، والنظرة إلى الآخر، وربط علاقة سليمة

---

(1) «يكفي أن يحكم الآباء بطيبة شيء ما حتى يميل إليه الأبناء دونما تعقّل؛ كما يمكن أن يستولي الحبّ على أولئك الذين يضحّون بحياتهم في سبيل الوطن؛ وكذلك على أولئك الذين يعشقون شيئاً لمجرّد ما وصلهم عنه من الأخبار» (رسالة موجزة، الباب الثاني، الفصل الثالث، الفقرة 5).

قال فيلسوف معاصر (هو ريني لي سان René Le Senne) في سياق كهذا: «لا مجال للتفكير والتروّي وإعمال العقل، أي لا مجال للمراوغة إذا أردت أن تضحّي بنفسك: فإمّا تضحّي أو لا تضحّي».



متينة معه، إنّما كلّ هذا لا يتحقّق بمجرّد الرغبة المرتجلة في «العولمة» أو بمجرّد الدعوة إلى تأسيس جامعة إنسانية؛ لأنّ علاقة الدول بعضها ببعض تظلّ علاقة «طبيعية» (بالمعنى الأنتروبولوجي للكلمة) متى لم تُحدّدها الاتفاقيات والعقود والمواثيق؛ ولأنّ الاتفاقيات والعقود والمواثيق لا تكفي وحدها لإقرار السلام والمحافظة عليه ما لم تصحبها الخشية المتبادلة، أعني ما لم توجد موازين قوى تجعل الوفاء بالوعود واحترام العقود أمراً لا مندوحة عنه لحفظ الذات وتحقيق الكيان و«الاستمرار في الوجود»، وهو المطلب الرئيس للكوناتوس كما حدّده سبينوزا. والمقصود بالكوناتوس هو تلك الرغبة الجامحة، الشائعة بين كلّ الكائنات، في حفظ الذات والاستمرار في الوجود.

لا جرم أنّ الوطنية والقومية إنّما هما حصيلة التربية التي يتلقّاها الفرد منذ نعومة أظفاره في كنف الأسرة والمدرسة، ولا شكّ في أنّ الشعور بهما متأصّلٌ في ذلك الضرب الأول من المعرفة السمعية؛ إلّا أنّه يوجد عامل أساسي آخر يغذّي هذا الشعور وينمّيه ويحافظ عليه، وهو مبدأ المصلحة الفردية[1]؛ فالتعلّق بالأهل والإخلاص للوطن وطاعة الدولة إنّما ذلك كلّه ينمّ عن الكوناتوس الفردي؛ أي عن رغبة كلّ فرد في تحقيق مصلحته الشخصية، ألا وهي الاستمرار في الوجود والبقاء عليه قدر الإمكان. إنّ المصلحة التي يترقّبها المواطنون من الدولة، والفائدة التي يطمعون في جنْيها، هي العامل الرئيس القويّ الذي يعلّل تعلّقهم بها، والحميّة التي يشعرون بها تجاه قومهم ووطنهم.

(1) «كان هناك باعث آخر فريد له في الدولة العبرية أعظم الأثر في تثبيت نفوس المواطنين؛ في المحافظة عليهم من أيّ ضعف أو رغبة في هجر وطنهم، وأعني به عامل المنفعة الذي يعطي الأفعال الإنسانية قوّتها وحياتها. ففي هذه الدولة كان للمصلحة الخاصة أهمية فريدة؛ إذ لم يكن المواطنون في أيّ مكان آخر يملكون أموالهم عن حقّ مضمون بقدر ما كانوا يملكونها في هذه الدولة» (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل 17، ص402).



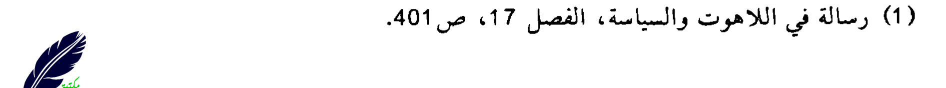
إلّا أنّ هذه المصلحة لا تبقى مجرّد مصلحة فردية؛ بل تقترن بمصلحةٍ عامّةٍ تعبّر عن كوناتوس جماعيّ، وتتأسّس في ذلك الشعور العميق بالإسهام معاً في تحقيق مجتمعٍ سياسيٍّ موحَّدٍ تزداد قدرته وعظمته بقدر درجة تكامله وانسجامه وتَعضّيه. فبِقدر تكامل هذا المجتمع، واتّحاد أفراده، وإخلاصهم للدولة والوطن تتحقّق مصلحة الأفراد ومصلحة الدولة والوطن معاً.

ولعلّ سبينوزا هو أوّل من قدّم وصفاً ضافياً وتحليلاً دقيقاً للحسّ الوطني وللشعور بالقومية في الفكر الأوربي الحديث. وفعلاً، إنّ الحسّ الوطني يظلّ في نظر المفكّرين السّياسيين في عصر سبينوزا مجرّد تعبير عن تعلّق الرعايا بصاحب السلطة؛ فلمّا كان صاحب السلطة غالباً ما يستمدّ نفوذه من الدّين، كانت القومية قرينةً للوطنية، وكانت تقتضي الوفاء والإخلاص إلى الملك وإلى الكنيسة معاً، وقلّما وُجد شعور بوجوب الإخلاص إلى الدولة بالذات، أو إلى الجماعة السياسية بالذات. انطلاقاً من هذه الاعتبارات، ودون أن ينكر الدّور الذي تلعبه الحميّة القومية في تحقيق السّلم والاستقرار في الدولة، حاول سبينوزا أن يبرز بعض الجوانب السلبية العالقة بالقومية، بما هي فسادٌ للوطنية.

لقد ركّز سبينوزا بحثه حول مثال الشعب اليهودي، ولكنّه يبقى في نظره مجرّد مثال ومجرّد أنموذج قابل للتعميم.

إنّ الشعور بالقومية لدى الشعب اليهودي لا ينمّ عن مجرّد إحساس بالانتماء إلى جماعة سياسية موحَّدة بقدر ما يقوم على الإحساس بالانتماء إلى طائفة دينية مختارة. وعلى ذلك، إنّ القومية اليهودية ليست في أصلها مجرّد شعور بحبّ الوطن؛ بل هي تنمُّ عن الورع والتقوى والعقيدة لا غير، و«لم يكن حبّ العبرانيين لوطنهم مجرّد حبّ؛ بل كان تقوى تحييها العبادة اليومية وتغذّيها، كما تثيرها في الوقت نفسه كراهيتهم للشعوب الأخرى...»[1].

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل 17، ص401.



وفي سياق حديثه عن التقوى الشديدة التي ألّفت بين اليهود وزرعت فيهم الشعور بالقومية، يشير سبينوزا وينبّه إلى خطورة هذا الشعور وما آل إليه من عواقب مشؤومة وخيمة على الشعب اليهودي نفسه؛ إذ لمّا ظنّ اليهود أنّهم يحلّون في مملكة اللّه في الأرض، وأنّ اللّه قد اختارهم من بين الشعوب دون سواهم، فإنّ نظرتهم إلى غيرهم كانت نظرة عداء واحتقار وكراهية. فلا عجب إن قابلهم غيرهم بالعداء والاحتقار والكراهية نفسهم[1]. إنّهم آثروا العيش بمعزل عن بقيّة الطوائف والأمم[2]، فكرههم الجميع. أرادوا الانفراد والامتياز، فانغلقوا على أنفسهم، وقطعوا كلّ صلة روحية بغيرهم وإن عاشروهم وخالطوهم.

وفي اعتقاد سبينوزا، لا يمكن مقاومة هذه الظاهرة أصلاً إلا بالقضاء على كلّ سلوك إقليميّ وتخصيصيّ، من نوع الإقليمية والتخصيصية اليهوديتين. (Le particularisme juif).

ولا يجب أن نرى في موقف سبينوزا موقفاً معادياً لليهود أو مبرّراً لمشاعر الحقد والضغينة ضدّهم، مثلما رأى *ليون بولياكوف* في سياق تحليله للباب الثالث من الرسالة اللّاهوتية السياسية، حيث لاحظ أنّه «يندر أن نجد في تاريخ الأفكار من ساهم مثل سبينوزا في تبرير كره النّاس لليهود، ومعاداتهم لهم»[3].

لا يجب أن نقع في مثل هذه الاعتبارات المشطّة؛ لأنّ كلّ ما كان سبينوزا يسعى إلى إثباته هي المخاطر العالقة بالرّوح القومية اليهودية، ومن

---

(1) المصدر نفسه، ص402.

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(3) Cf. Léon Poliakov, Histoire de l'antisémitisme, de Mahomet aux Marranes, Paris, 1969, éd. Calmann-Lévy, p 277.

راجع، في الفصل السابق، ص195، الهامش 2، وما كتبه يعقوب غُردين في هذا الموضوع.



ثمّة وبالقياس على المثال اليهودي، المخاطر العالقة بكلّ قومية تقوم على المغالاة والتطرّف ونبذ الآخر. إنّ سبينوزا يقف ضدّ كلّ تمييز عنصري وعرقي، ويندّد بكلّ مظاهر الإقليمية والجهوية[1]. ومع ذلك، ما فتئ يحضّ على حبّ الوطن وإنماء الشعور بالقومية لدى الفرد؛ فكما أنّه ينبغي على كلّ واحد أن يحبّ نفسه من غير أن يضطرّه ذلك إلى أن يكره غيره[2]، فكذلك يجب على كلّ واحد أن يحبّ أفراد قومه، وأن يتعلّق بهم من غير أن يضطرّه ذلك إلى نبذ الأقوام الأخرى. ولمّا كان أفراد كلّ قوم يشعرون كما لو كانوا يؤلّفون فرداً واحداً، وتحرّكهم روح واحدة، فإنّ علاقة الأقوام بعضها ببعض لا تختلف عن العلاقة التي تربط بين الأفراد. وعلى هذا الاعتبار، فإنّنا إذا رُمنا فَهْمَ العلاقات القائمة والتي يمكن أن تقوم بين الأقوام والأمم، وجب أن ننطلق مع سبينوزا من بحث سلوك الأفراد وعلاقات بعضهم ببعض، وأن ننظر إلى كلّ دولة وكلّ أمّة على أنّها فردٌ يتعامل مع أفراد آخرين. وهكذا، كما أنّ علاقة أفراد الإنسان تكون في طور الطبيعة علاقة طبيعية، كذلك تكون علاقة الدّول، في بادئ الأمر، علاقة طبيعية لا تقوم على غير العظمة والقوّة[3]. معنى ذلك أنّ حقّ كلّ فرد يمتدّ، في الحالة الطبيعية، بقدر امتداد قوّته، وكذا الشأن بالنسبة إلى كلّ أمّة وكلّ دولة، فحقّها يقاس بقوّتها ويمتدّ

---

(1) انظر: علم الأخلاق، الباب الثالث، القضية 46؛ راجع أيضاً، في الباب نفسه، حاشية القضية 15.

(2) راجع: علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 44، وأيضاً القضية 45 مع حاشية لازمتها الثانية.

(3) سبينوزا: «العلاقة بين الدولتين المتواجهتين كالعلاقة بين شخصين يعيشان في حال الطبيعة، غير أنّ المدينة تبقى قادرة على التصدّي لاضطهاد مدينة أخرى، بينما يبقى الإنسان في حال الطبيعة عاجزاً عن ذلك؛ إذ يقهره النّوم كلّ يوم، ويضنيه المرض أو الكرب في أغلب الأحيان، ويستسلم في نهاية الأمر لهرم الشيخوخة، فضلاً عمّا يتعرّض له من المصائب التي بوسع المدينة أن تحفظه منها» (كتاب السياسة، الفصل الثالث، الفقرة 11).



قدر امتداد عظمتها؛ فالدّول أعداءٌ بالطّبع، كما قال سبينوزا: «إذ لمّا كان النّاس أعداءً في حال الطبيعة، فإنّ الذين يتمسّكون بحقّهم الطبيعي ولا يدخلون في نطاق التمدّن إنّما هم يظلّون في حالة عداوة. وبالتالي فإذا أرادت إحدى المدن أن تحارب مدينة أخرى باللّجوء إلى أقصى الوسائل لإخضاعها، كان لها حقّ المحاولة»[1]. إلا أنّ اتّحاد مدينتين اثنتين أو أمّتين اثنتين، من المؤكّد يُكسبهما أكثر قوّة وقدرة من بقائهما منفصلتين أو في حالة من العداوة الطبيعية؛ ولذا إنّ السّلم أنفع لهما من الحرب، سواء تعاهدا على السّلم في سبيل التآزر والتعاون أو لغرض الدفاع المشترك، لكن كيف تتمّ معاهدات السّلم وما شروطها؟

المطلوب أن نلقي نظرة واقعية إلى علاقة الدّول بعضها ببعض، نظرة واقعية تقوم على ممكن الوجود، لا على واجب الوجود؛ نظرة واقعية، لا طوباوية، تروم تأسيس اجتماع إنساني كونيّ له مقوّمات الاجتماع الإنساني المدني.

فليس من شكّ، في اعتقاد سبينوزا، أنّ معاهدة السّلم التي قد تربط بين دولتين أو أكثر إنّما تقوم على موازين القوى وموازين المنفعة والفائدة أكثر من قيامها على أيّ أمر آخر. ومن هذا المنظور، إنّ عهد السّلم لا يختلف عن العهد الذي يربط بين الملك ورعيّته؛ فكلّ عهد أو تحالف لا يبقى صالحاً نافذ المفعول إلا متى وَجد فيه الأطراف المتعاقدون مصلحتهم، أو متى أُرغموا على احترامه خوفاً من أذيّة أعظم[2]. وعلى ذلك، من واجب كلّ دولة أن تدافع عن نفسها، وأن تعمل على بقاء موازين القوى؛ بل على جعل هذه الموازين في صالحها لو أمكن. إنّ روح المسالمة والإفراط فيها، مع الغضّ عن مبدأ المنفعة ووازع المصلحة الخاصة، إنّما كلّ ذلك يتنافى مع قيام الدولة ويضرّ بأمنها وسلامتها. فمن حقّ كلّ دولة أن تبقى محترسة من

(1) كتاب السياسة، الفصل الثالث، الفقرة 13.

(2) المصدر نفسه، الفصل الثالث، الفقرة 14.



غيرها، ويظلّ الحذر هو القاعدة بين الدولتين المتعاقدتين؛ فإذا نكثت إحداهما العهد خدمةً لمصالحها الشخصية، فلها ذلك طالما أنّ ما تعهّدت به لا يعدو أن يكون من قبيل الوعود التي أفرزتها أوضاع معيّنة؛ فإذا تغيّرت هذه الأوضاع أو زالت، فقدت الوعود معناها وأصبح العهد هشّاً لا طائل تحته. كتب سبينوزا في هذا الصدد فقال: «يبقى التحالف بقاء الظروف التي نشأ فيها؛ أي بقاء الخوف من بعض الأضرار أو الأمل في بعض الفوائد. فإذا تخلّصت إحدى المدينتين من خوفها، أو تخلّت عمّا تأمله من الفوائد، عادت حرّةً مستقلّةً، وانكسرت القيود التي كانت تربطها بحليفتها. وبناءً على ذلك، فلكلّ مدينة الحقّ المطلق كي تنقض التحالف متى شاءت، ولا يجب اتّهامها بالمكر والغدر لكونها نقضت عهدها حالما زالت أسباب الخوف والأمل؛ لأنّ الوضع واحد بالنّسبة إلى كلتا المدينتين المتحالفتين؛ فما أن تتخلّص أولاهما من الخوف حتّى تجد نفسها مستقلّة، فتتصرّف التصرّف الذي يلائمها. وعلاوةً على ذلك، فإنّه لا أحد يلتزم للمستقبل إلّا بالنّظر إلى الظروف الرّاهنة، فإذا تغيّرت هذه الظروف تغيّر معها الوضع بأكمله. ولهذا فإنّ كلّاً من المدينتين المتحالفتين تملك حقّ مراعاة مصالحها الشخصية، فتبذل قصارى جهدها كي تتجاوز الخوف وتستعيد استقلاليتها، وكي تمنع الأخرى من التفوّق عليها. فإذا اشتكت إحدى المدينتين لما وقعت فيه من الغدر، فالأجدى ليس أن تلوم حليفتها إذ نقضت العهد الذي بينهما، وإنّما أن تلوم نفسها لغباوتها؛ إذ من الغباوة حقّاً أن تضع مصيرها بين أيدي مدينة مستقلّة أخرى قانونها الأعلى سلامتها كدولة لا غير»[1].

---

(1) كتاب السياسة، الفصل الثالث، الفقرة 14؛ راجع الفقرة 17 من الفصل نفسه، حيث قال سبينوزا: «فإذا وعدت مثلاً شخصاً ما بالمحافظة على الأموال التي استودعها عندي سرّاً، فأنا لست ملزماً بالوفاء بوعدي إذا علمت، أو ظننت أنّني أعلم، أنّ ما استودعه عندي هو من حصيلة السرقة؛ ففي هذه الحالة يكون سلوكي سويّاً لو سعيت إلى إرجاع الوديعة إلى صاحبها الحقيقي. وكذا الشأن بالنسبة إلى السلطة العليا، فهي إذا تعهّدت بأمر ما ثمّ بيّن العقل، أو أظهرت الأوضاع، أنّ ذلك =

قد نرى في خطاب سبينوزا مسحة من المكيافيلية، وقد نظنّ أنّه بكلامه هذا إنّما هو خليفة مكيافيلي الروحي. قد يجوز ذلك إذا نظرنا إلى مكيافيلي على أنّه أوّل من قدّم تشريحاً سياسياً واقعياً للدّول والأوطان، ووصفاً دقيقاً موضوعياً لتدابير الحكم وآليات السلطة. أمّا إذا أخذنا المكيافيلية بالمعنى التحقيري التنقيصي للكلمة، فإنّ سبينوزا ليس مكيافيلياً[1]؛ فهو لا ينصح رجل السياسة ولا يدعوه إلى أن يكون ماكراً غدّاراً في علاقاته بالدّول الأخرى؛ بل إنّه يصف أمراً واقعاً، وذلك، كما أشار بنفسه، استناداً إلى الطبيعة الإنسانية الضرورية، وبالنظر إلى ذلك «الجهد الكوني الذي يتجلّى لدى كلّ النّاس فيدفعهم جميعاً على حدّ السواء إلى حفظ كيانهم، حكماء كانوا أو جهلاء»[2].

= قد يضرّ بسلامة المواطنين عموماً، فإنّ من واجبها أن تنقض عهدها»؛ وراجع أيضاً الفقرة 12 من الفصل الثاني، حيث سبق له أن كتب: «يبقى الالتزام الشفوي -إذ يكون التراجع فيه جائزاً، بحكم ما للمرء من حقّ شخصي في ذلك-التزاماً ساري المفعول ما لم تتغيّر إرادة صاحبه. ولا يفرّط في حقّه من كان قادراً على التحرّر من التزاماته، طالما أنّه لم يلتزم بغير الكلام. وبالتالي فإذا كان بعضهم، بموجب حقّ الطبيعة، هو المتصرّف الوحيد في أعماله، فَحَكَمَ، خطأً أو صواباً (إذ ليس المرء معصوماً من الخطأ) أنّ ما تعهّد به قد يضرّه أكثر ممّا ينفعه، وأنّه من الأفضل أن ينقض عهده، فإنّه سينقضه بموجب حقّ الطبيعة بالذات».

(1) على الرغم من أنّ لفظ المكيافيلية قد أصبح يشير إلى الرّياء والخبث والتصنّع، إلا أنّ هذه الصّفات لا تنطبق على مؤلّف كتاب الأمير؛ إذ كما قال بعضهم، «لمّا أطلق مكيافلّي على الأشياء أسماءها فهو قد تصرّف بطريقة بعيدة كلّ البعد عن المكيافيلية؛ لأنّ المكيافيلية تفترض إخفاء الدّوافع الحقيقية للسلوك السياسي. ولهذا السّبب بالذات فإنّ ملك بروسيا فريديريك الثاني؛ إذ كان رجل سياسة مكيافيليّ بحقّ، قد رأى من الضروري تأليف كتاب ضدّ مكيافلّي (...)؛ فدراستنا لمكيافلّي، متى اقترنت باحتقارنا للمكيافيلية، لا تفضي بنا إلى تبنّي الوصفات المكيافيلية؛ بل إلى عكسها» (إرنست بلوك، فلسفة عصر النهضة، الطبعة الفرنسية عن دار بايو للنشر، باريس 1972م، ص156-157).

(2) كتاب السياسة، الفصل الثالث، الفقرة 18.

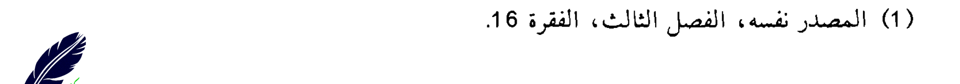


إنّ ما يقوله سبينوزا عن الفرد ينطبق على الدولة، وما يقوله عن علاقة الرعايا بصاحب السلطة، ينطبق على علاقة الدّول بعضها ببعض. فكما أنّ الفرد الناضج المكتمل هو من كانت أجزاؤه ناضجة متكاملة، وكما أنّ درجة نضج الدولة وانسجامها وائتلافها واندماجها تقاس بموازين القوى القائمة بين الحاكم والمحكوم، فإنّ معاهدة السّلم التي تربط بين دولتين تبقى رهن تعاملهما على قدم المساواة، ورهن ما تجنيانه من الفائدة المشتركة، وأيضاً رهن الضغط والتوتّر المستمرّين بينهما. فهذا الضغط والتوتّر قد يَضعف كلّما ازداد عدد الدّول المتحالفة المتعاقدة، باعتبار أنّه، على حدّ قول سبينوزا، «كلّما زاد عدد المدن المتعاقدة على السّلم، قلَّ جبروت كلٍّ منها على حدة؛ أي ضعفت قدرتها على الحرب. أمّا احترامها لبنود السّلم، فواجبٌ متزايدٌ على العكس؛ أي أنّها تصبح أقلّ استقلالية وأكثر خضوعاً للإرادة العامة للمدن المتحالفة»[1].

يبدو إذاً أنّه لا جدوى ولا طائل من وراء إصدار أيّ حُكم أخلاقي في شأن الدولة التي تنكث العهد وتخلف الوعد في سبيل حفظ كيانها أو تطوير قدراتها. لكن، كما رأينا في قولة سبينوزا الآنفة الذكر، فإنّ الدولة، إذا تحالفت مع دول أخرى، وجدت نفسها مرغمة على الانصياع للإرادة المشتركة، فإذا لم تفعل سُلّطت عليها عقوبات مشروعة.

ولا شكّ في أنّه في أفضل الحالات ستلجأ الدّول المتحالفة إلى سلطة عُليا تقف موقف الحَكم وتقرّر ما ينبغي إقراره. إلّا أنّ سبينوزا لم يفكّر بعدُ في مثل هذا الأمر؛ لأنّ شغله الشاغل في **(رسالة في اللّاهوت والسياسة)** وفي **(كتاب السياسة)** إنّما هو خلاص الفرد إذ لا يتحقّق إلّا بخلاص الدولة. لكن يبقى، في اعتقادنا، أنّ سبينوزا لو لم يوافيه الأجل، ولو كُتب له المزيد من العطاء والتأليف، لفكّر في المسألة ولقدّم تصوّراً أكثر كونيّة وشمولية،

(1) المصدر نفسه، الفصل الثالث، الفقرة 16.



على غرار ما قدّمه كانط مثلاً في كتابه عن **(السلام الدائم)**؛ إذ لا جرم أنّ الغاية القصوى من تأسيس الدولة إنّما هي، في تقدير سبينوزا، السّلم وليست الحرب. ألا تبدو نزعة سبينوزا السلميّة جليّةً في قوله: «لا يجب الإقبال على الحرب إلّا في سبيل السّلم، فإذا انتهت الحرب وجب التوقّف عن القتال»[1]؟ غير أنّ صاحبنا يستدرك فيقول: «أمّا إذا كان المقصود بالسّلم العبودية والتوحّش والعزلة، فلا شيء يجلب النّكد للنّاس أكثر من السّلم»[2].

وبناءً عليه، إنّ سبينوزا قد عكف في **(كتاب السياسة)**، إذ أراده تعقيباً ومواصلةً لكتاب **(علم الأخلاق)**، على بحث شروط السّلم والحرب، وذلك بالنظر دائماً إلى أهواء الإنسان وانفعالاته بوصفها عللاً وأسباباً لا غير، دونما إصدار أيّ حكم أخلاقي في شأنها، كما لو تعلّق الأمر بنقاط وخطوط ومسطحات هندسية[3].

لنفرض، في هذا المضمار، نشوب حرب بين دولتين أو أكثر، فإنّ الدولة المنتصرة ستفرض شروطاً للسّلم تخدم صالحها، وتضمن سلامتها.

---

(1) المصدر نفسه، الفصل السادس، الفقرة 35.

(2) المصدر نفسه، والفصل نفسه، الفقرة 4.

(3) قال سبينوزا في هذا الشأن: «حتّى يقوم بحثي للمسألة السياسية على نفس حرّية التفكير التي عهدتها في الأبحاث الرياضية، كنت شديد الحرص على عدم الاستهزاء بأعمال الإنسان، فلا أرثي لها ولا أسخط عليها بقدر ما أسعى إلى فهمها. وهكذا فقد نظرت إلى الانفعالات الإنسانية، كالحبّ والكره والغضب والحسد والفخر والرّحمة وما إليها من أهواء النّفس، لا على أنّها عيوب عالقة بطبيعة الإنسان؛ بل على أنّها خواصّ مميّزة لها، وتنتمي إليها مثلما ينتمي الحرّ والبرد والنّوء والرّعد وما إلى ذلك من الظواهر السماوية إلى طبيعة الجوّ» (كتاب السياسة، الفصل الأول، الفقرة 4).
وكتب أيضاً إلى مراسله أُلدنبورغ فقال متحدثاً عن آفة الطاعون وأهوال الحرب التي تنخر بلده، وتعرقل كل نشاط فكري وعلمي: «إنّ هذه القلاقل والاضطرابات لا تدفعني لا إلى الضحك ولا إلى الانتحاب بقدر ما تحثني على التفلسف وعلى المزيد من تأمّل الطبيعة الإنسانية» (الرسالة 30، إلى أُلدنبورغ).



وفي الحقيقة، إنّ معاهدة السّلم، مهما كانت شروطها في صالح الدولة الغالبة، قد تخدم أيضاً، إلى حدٍّ ما، بعض مصالح الدولة المهزومة، ناهيك بقاء هذه الدولة واستمرارها وإمكان نهوضها وتحرّرها في المستقبل.

وعلى الرغم من ذلك فإنّ هذا الوضع يظلّ وضعاً مريباً ولا يُرجى استمراره؛ لأنّ السّلم التي تعقب الحرب وتنتج عنها ليست هي السّلم الحقيقية؛ فالسّلم ليست مجرّد غياب للحرب؛ بل هي في اتّحاد النفوس وانسجامها(1).

ولعلّ موطن الإشكال يتمثل في أنّ سبينوزا لم يتطرّق، في سياق حديثه عن الحق الطبيعي والحق المدني، إلى مسألة الحق الدُّولي أو ما يُسمّى بحق النّاس (Le droit des Gens)، على الرغم من حديثه في بعض الفقرات الوجيزة عن الحالة الطبيعية التي تكون عليها الدّول قُبيل إبرامها للمعاهدات والمواثيق السّلمية. وسنحاول فيما يأتي، انطلاقاً من بعض إشارات سبينوزا وإيحاءاته، وبناءً على ما قاله عن علاقات صاحب السلطة برعيّته، أن نستخلص تصوّره لهذا الحق الدّولي.

فلئن كان سبينوزا يرى أنّ الحقّ الطبيعي لكلّ دولة يخوّل لها أن تشنّ حرباً ضدّ دولة أخرى لا تربطها بها أيّة معاهدة، أو أن تنقض هذه المعاهدة متى رأت أنّها لم تعد تخدم صالحها، إلّا أنّ فيلسوفنا يؤمن إيماناً راسخاً بأمرين اثنين؛ أوّلهما أنّه لا خير يرجى من الحرب، فهي مدمّرة موهنة للغالب والمغلوب معاً، وثانيهما أنّ السّلم لا يحقّق أمن المواطنين وسلامة ممتلكاتهم فحسب؛ بل هو يساعد أيضاً على نموّ الفكر وتفتّق الحريات الفردية(2). فالسّلم أفضل من الحرب، ولا ينبغي اللجوء إلى الحرب إلّا في سبيل الدفاع عن الذات والأملاك، لا في سبيل الهيمنة والتوسّع. إنّ الدولة العدوانية المُحبّة للحرب دولة مريضة مسقامة، تحمل في داخلها أسباب

---

(1) انظر كتاب السياسة، الفصل الخامس، الفقرة 4.

(2) راجع كتاب السياسة، الفصل السابع، الفقرة 7؛ راجع أيضاً الرسالتين 29 و30.



دمارها وانحطاطها، وعلى حدّ قول سبينوزا «فإنّ كلّ من يحكم بلا تحيّز لا بدّ له من الاعتراف بأنَّ الدولة الأكثر استقراراً هي الدولة القادرة على صيانة أملاكها دون أن تطمع في أملاك غيرها، وهي الحريصة بالتالي على تجنّب الحرب والمحافظة على السّلم»(1).

لكن من يرغب في العدوان والحرب؟ أهو الراعي أم الرعيّة؟ أم كلاهما معاً؟

ليس من شك في أنّ حبّ الحرب غالباً ما ينجم عن الرغبة المفرطة في المجد، وهي رغبة مميّزة لأصحاب السلطة؛ كتب سبينوزا محلّلاً فصلاً من فصول تاريخ اليهود فقال: «لو أردنا ان نحسب الفترات التي استطاع فيها السكان أن ينعموا بسلام دائم لوجدنا هذا الاختلاف البيّن؛ فقبل تنصيب الملوك كان يحدث في كثير من الأحيان أن تمضي أربعون سنة، ومرة ثمانون سنة (وهو أمر يدعو إلى الدهشة)، في سلام دائم دون أن تنشب حرب أهلية أو خارجية، ولكن ما أن استولى الملوك على السلطة تغيّر الوضع؛ إذ لم تعد الحرب تُشنّ من أجل إقرار السلام والدفاع عن الحرية؛ بل من أجل العظمة»(2).

لكن ليست رغبة أصحاب السلطة في العظمة والمجد العامل الوحيد الذي يدفعهم إلى الحرب؛ بل هناك عوامل أخرى أخطر منها في نظر سبينوزا، كوجود طبقة من الأثرياء المتفرغين لشتّى أنواع الفساد والنّميمة، فهُم يشكّلون خطراً أعظم من خطر العدوّ الخارجي أحياناً؛ لأنّ «الأشخاص الذين يعيشون فراغاً كبيراً غالباً ما تستهويهم المكائد، ممّا يدفع بالملك، لهذا السبب بالذات، إلى شنّ الحروب؛ فالملوك، متى تزايد عدد النّبلاء، يجدون راحتهم وأمنهم في الحرب، لا في السّلم»(3).

(1) المصدر نفسه، الفصل السابع، الفقرة 28.

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الثامن عشر، ص415.

(3) كتاب السياسة، الفصل السابع، الفقرة 20.



وبالفعل، إنّ فترات السّلم تكثر فيها الدسائس والمكائد، فتجتاح أفراد المجتمع مشاعر العدوانية، ويحاول صاحب السلطة أن يصرِفها فيوجّهها ضدّ العدوّ الخارجي. لقد تبيّن سبينوزا، قبل منظّري السياسة الحديثين، كيف يوظّف صاحب السلطة الوازع العدواني لدى الجمهور ضدّ عدوٍّ خارجي، حتى لا يتفشّى في داخل الدولة، ولا يتسبّب في حرب أهليّة. وعلى هذا الاعتبار، يغدو من الواضح أنّ الميل إلى العدوان والحرب ليس من سمات الملوك المستبدّين المتعطّشين للمجد فحسب، ولا هو فحسب من خصال أرباب الجيش؛ إذ يسعون إلى تبرير مراكزهم ووظائفهم بالإبقاء على حالة مستمرة من العداء والحرب، بقدر ما أنّه يعبّر عن رغبة الجمهور في تصريف عقده النّفسية وعدوانيته المفرطة، فيجد في الحرب مهرَباً ومتنفَّساً. إنّ سبينوزا يطبّق في تحليله للمجتمعات السياسية المبادئ السيكولوجية التي يطبّقها في تفسير سلوك الأفراد وانفعالاتهم؛ فالعدوانية المفرطة، سواء تعلّق الأمر بالدولة أم بالفرد، إنّما هي علامة من علامات المرض.

فإذا كان المطلوب هو القضاء على المرض؛ بل على أسبابه، لأنّ الوقاية أفضل من العلاج، فإنّ أوّل عمل يتمثّل في التقليص من طبقة النبلاء. ويتمثّل العمل الثاني في الحرص على ألّا يكون الجيش مأجوراً؛ بل يجب أن يتكوّن وقت الحاجة من المواطنين جميعاً. وينبغي ثالثاً أن تحرّض الدولة مواطنيها على حبّ الوئام والسّلم. ولا يجب أن يُفهم ذلك فهماً خاطئاً؛ إذ ليس المطلوب خلق شعب من الجبناء، يزدرون الحرب ويفضّلون السّلم مهما كان الثمن[1]. فالسّلم الحقيقية إنّما تستجيب لمصالح المواطنين الحقيقية، وإذا انطلقنا مع سبينوزا من تأمّل الطبيعة الإنسانية، وجدناها تقوم على رغبة أساسية هي الرغبة في تحقيق المصلحة الخاصّة، -حتى أنّ كل واحد لا يرى الإنصاف والعدل إلّا في الأمور التي تزيد في قدرته، ولا يلتزم بأمر إلا إذا

---

(1) راجع: كتاب السياسة، الفصل السادس، الفقرة 4.



رأى أنه يخدمه ويدرّ عليه الفائدة- ولهذا فمن الحكمة أن يختار المواطنون على رأسهم أولئك الذين ترتبط مصالحهم الشخصية بالصالح العام، ويتوقّف خلاصهم وسلامتهم على خلاص الجميع وسلامتهم[1]. وبالفعل، إنّ الدولة التي لا تملك جيشاً مأجوراً؛ بل يحمل فيها المواطنون السلاح أيّام الحرب، وحيث تكون مصالح الطبقة الحاكمة شديدة الارتباط بمصالح الطبقة المحكومة، في مثل هذه الدولة تكون مصاريف الحرب وخسائرها مشتركة ويكون الخطر محدّقاً بالراعي والرعية على حدّ السواء[2].

كان سبينوزا، على النقيض من الأخلاق السائدة في عصره، وهي أخلاق لم تزل تؤمن بالفضائل الحربية القديمة، كان يرى في السّلم الفضيلة الحق؛ لأنّها أصل المنفعة الحق؛ إذ لمّا كانت الفضيلة، في تعريف سبينوزا، إنّما هي الدأب على تحقيق المصلحة الخاصّة[3]، فإنّ السّلم إذاً هي الفضيلة بحقّ.

لعلّ سبينوزا يعبّر من خلال موقفه هذا عن أخلاق بورجوازية أفرزتها الأوضاع الاقتصادية - التجارية في هولندا؟ فمدينة أمستردام كانت عصر ذاك من أكبر المدن المينائية التجارية؛ وصاحبنا ينتمي إلى أسرة من التجّار. إلّا أنّه لا ينبغي أن نفصل **(كتاب السياسة)** عن كتاب **(علم الأخلاق)** وأن ننسى أنّ سبينوزا يعالج المسألة السياسية انطلاقاً من تأمّله للأهواء الإنسانية التي تتأسّس لدى كل فرد في الكوناتوس بالذات؛ أي في نزوع الفرد إلى الاستمرار في وجوده بقدر ما هو عليه.

أيّاً ما كان الأمر، فالحاصل أنّ سبينوزا يرفض النزعة السّلمية المثالية ويدعو إلى *سلميّة واقعية* تأخذ بعين الاعتبار المصلحة الخاصّة لكلا البلدين

---

(1) المصدر نفسه، الفصل السابع، الفقرة 4؛ انظر أيضاً الفقرة 7 من الفصل نفسه.

(2) المصدر نفسه، والفصل نفسه، الفقرة 7.

(3) انظر: علم الأخلاق، الباب الرابع، القضايا 20-22-24.



المتعاقدين. ومن هذا المنظور، إنّ سلميّة سبينوزا تختلف مثلاً عن السّلمية الكانطية التي ترمي إلى تحقيق سلم كونيّة أبديّة تقوم على أساس «حقّ النّاس»؛ أي على الحقّ الدُّولي[1]. ولعلّ سبينوزا قد أوقفته فكرة سلام دُوليّ يقوم على المصالح المشتركة، إلا أنّنا لا نجد في مصنّفاته تعبيراً واضحاً عن فكرة «الحقّ الدُّولي». وإنّ تصوّره للعلاقات التي ينبغي أن تُقام بين الدّول يختلف عن تصوّر كانط، نظراً إلى اختلاف منطلقهما؛ فبينما ينطلق سبينوزا من تأمّل الطبيعة الإنسانية على نحو ما هي عليه وعلى نحو ما يمكنها أن تكون، ينطلق كانط من تأمّل طبيعة الإنسان على نحو ما يجب أن تكون[2].

(1) إنّ أوّل من تحدث عن الحق الدُّولي هو فيتوريا (Vitoria)، وهو لاهوتي إسباني عاش في القرن الثالث عشر. ومن بين مبادئ الحق الدولي التي عالجها فيتوريا، فهو قد أكّد الحق الكوني في الاجتماع والمتاجرة، كما أكّد الحق الكوني في معاملة جميع أفراد البشرية على قدم المساواة، وعلى حقّ الهجرة... إلخ.
ولقد تجاوز كانط مجال الحق العام (Le Droit public) ليعالج ما يُسمّى بحقّ النّاس؛ أي الحقّ الدُّولي (Droit des Gens ou Droit international). وإنّ قاعدة السّلم تقوم في نظره على المبادئ المتعالية للحقّ الدُّولي. أمّا في رأي سبينوزا، فهي تُستخلص من طبيعة النّاس عموماً؛ أي من الكوناتوس البشري. إنّ فدرالية الدّول الحرّة، أو ما نسمّيه اليوم بمنظّمة الأمم المتّحدة، منظّمة تعمل، في نظر كانط، من أجل تحقيق السّلم بدافع مبادئ الحق الكلّي وعلى أساس قواعد عقلية متعالية. أمّا السّلم الذي يسود بين الدّول السبينوزية، فهو متأصّل بالضرورة في مبدأ البحث عن المصلحة الخاصّة؛ فلا شكّ في أنّ هذا المبدأ كلّي، إلا أنّ كلّيته تختلف عن الكلّية الكانطية؛ لأنّه يستمدّ كلّيته من الطبيعة قبل أن يستمدّها من العقل.

(2) إنّ السّلم، في نظر كانط، واجب من جملة الواجبات؛ ذلك أنّ الدّول، كما قال، إنّما شأنها شأن الأفراد. «ولا بدّ لكلّ شعب، ليضمن أمنه وسلامته، أن يطلب إلى الآخر أن يشاركه في نظام شبيه بالدستور المدني الذي يرى فيه كلّ واحد ضماناً لحقوقه (...)؛ إذ إنّه يلزمنا هنا ألّا نغفل حقوق الشعوب في علاقاتها بعضها ببعض، من حيث إنها تضمّ عدداً من الدول المختلفة ولا تندمج في دولة واحدة بعينها» (مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1952م، القسم الثاني، ص51-52).



ولا ينبغي أن يفوتنا أنّ منطلق سبينوزا قد كان أيضاً دراسة الوقائع التاريخية عموماً، وتاريخ الشعب اليهودي بوجه خاص، وذلك للاعتبار بالماضي في فهمنا للحاضر وتوقّعنا للمستقبل. وكما سبق أن أشرنا، لم يكن تأكيد سبينوزا على الشعب اليهودي من أجل الذّود عنه، أو من أجل لعنه؛ بل كان ذلك فقط من أجل أن ندرك أسباب تهافت الدّول وعوامل انحطاطها، وسبل نجاحها وبقائها وتعاملها مع بعضها بعض في كنف الوئام والسلم؛ لذلك كان لا بدّ لفيلسوفنا أن ينظر إلى الكتب المقدّسة، بما هي تؤرّخ للشعب اليهودي ولشعوب أخرى غيره، نظرة علميّة مماثلة لنظرة علماء الطبيعة[1].



(1) كتب سبينوزا متحدّثاً عن ضرورة توخّي الموضوعية العلمية في تناول الظاهرة السياسية، وهو ما ينطبق تماماً على الظاهرة الدّينية أيضاً: «عندما عكفت إذاً على بحث المسألة السياسية، لم تكن غايتي إتيان الجديد أو المستحدث؛ بل كلّ ما كنت أرمي إليه هو إثبات ما يتّفق تمام التوافق مع الممارسة والتجربة، وذلك بالاعتماد على حجج يقينية لا يتخلّلها الشك، وعلى ما يمكن استنتاجه من الوضع المميّز للطبيعة الإنسانية بالذات. وحتّى يقوم بحثي لهذه المسألة على نفس حرّية التفكير التي عهدتها في الأبحاث الرياضية، كنت شديد الحرص على عدم الاستهزاء بأعمال الإنسان، فلا أرثي لها، ولا أسخط عليها، بقدر ما أسعى إلى فهمها. وهكذا فقد نظرت إلى الانفعالات الإنسانية، كالحبّ مثلاً والكره والغضب والحسد والفخر والرّحمة وما إليها من أهواء النّفس، لا على أنّها عيوب عالقة بطبيعة الإنسان، وإنّما على أنّها خواصّ مميّزة لها، وتنتمي إليها مثلما ينتمي الحرّ والبرد والنّوء والرّعد وما إلى ذلك من الظواهر السماوية إلى طبيعة الجوّ. فمهما كانت هذه الظواهر مزعجة، فإنّها مع ذلك ظواهر ضرورية، ولها أسباب محدَّدة نسعى بواسطتها إلى فهم طبيعتها؛ وعندما يحصل هذا الفهم، يجد فكرنا متعة لا تقلّ عن التي يجدها في إدراكه للأشياء الممتعة للحواس» (كتاب السياسة، الفصل الأوّل، الفقرة 4).




مكتبة
التنوير

خاتمة

جاءت الكتب المقدّسة مبشّرةً بالإله الحقّ، داعيةً إلى طاعته وعبادته، وكانت غايتها دائماً هي الحضّ على مكارم الأخلاق، ولا سيّما على محبّة الآخر والإحسان إليه، لكن ليس من السهل أن يحبّ المرء غيره ويحسن إليه؛ لأنّه زيادة على نزوعه الطبيعي إلى حفظ كيانه فهو يظلّ سجين أنانيته وعبداً لأهوائه. فإذا كان لا بدّ أن يستجيب لتعاليم الدّين السمحة، فهو غالباً ما يقوم بذلك عن مضض، أو طمعاً في خير أعظم. وقد يكون من الطبيعي أن يجتاحه في الأوّل شعور بالحيرة والضياع لما يراه من تضارب بين قيم الماضي وقيم الحاضر، لكن سرعان ما يعود الهدوء إلى نفسه؛ إذ يؤمن ويستسلم ويتعوّد على القيم الجديدة ويتشبّث بها إلى حدّ التعصّب، في أمل أن يفتح له انصياعه الأعمى أبواب الجنّة ويفوز بنعيم الآخرة. وفي الأثناء، يتقلّص دور العقل، وتضعف ملَكة التقدير، وتتفشّى الخرافة، ويتغوّل الكاهن، ويستبدّ الطاغية.

وجاء مذهب سبينوزا «مبشّراً» بالإله الحقّ كذلك، لكنّه ليس الإله الذي نخشاه ونطيعه ونعبده طمعاً في الآخرة، وإنّما هو الإله الذي نتوق إليه، ونسعى إلى معرفته، وإلى حبّه حبّاً عقليّاً خالصاً.

أيّاً ما كان طريقنا إلى الله، وأيّاً ما كان تطلّعنا إليه، أكان ذلك بفضل الوجدان أم بفضل العقل، فإنّه يكفي أن نحبّه حبّاً خالصاً كيما ينعكس هذا الحبّ علينا وعلى غيرنا، فنحبّ أنفسنا، ونحبّ غيرنا، ونحسن إلى العالم جميعاً.



لكن، كما أوضحنا في فصل سابق[1]، حتّى يتحقق ذلك لا بدّ أن يسقط القناع عن ثلاثة أشخاص يحمّلهم سبينوزا مصائب البشرية كلّها؛ هم ذلك من يرضى بوضعه البائس، ويبقى أسير انفعالاته الحزينة، ويلقّبه سبينوزا بـ: **العبد**؛ وذلك من ينتحب ويتأسّى بسبب عواطف العبد الحزينة، ويغتمّ ويلوم ويشقى بسبب أرهاط الإنسانية، وهو **الكاهن**؛ وذلك من يسعد ويفرح لضعف الإنسان وهونه وعجزه، ويغتنم الفرصة للسّطو على الأجسام والنّفوس وبسط نفوذه على مجتمع العبيد، وهو **الطاغية**.

هكذا قام سبينوزا بتشخيص الدّاء. أمّا وصفة الدّواء، فهي لا تعدو أن تكون إلّا محاربة الفكر الخرافي والقضاء عليه، ومنع رجال الدّين من إعادة نشره وتأجيجه[2]، والفصل بين الدّين والدولة حتّى لا يطغى صاحب السلطة ويتذرّع بالدّين، أو يطغى رجل الدّين ويحتمي بالدولة.

القضاء على الخرافة، والفصل بين السياسة والدّين: هذا ما دأب عليه سبينوزا على أساس قراءةٍ جديدةٍ للكتب المقدّسة وفهمٍ متطوّرٍ لتعاليمها السمحة، شعاره في ذلك حرّية الضمير والمعتقد، وحرّية التفكير والتعبير والتفلسف. ويبقى الأمر مناطاً بعهدة الدولة؛ لأنّها وحدها الكفيلة بتحقيق الأمن والسّلم الضروريين للعيش في المجتمع؛ فإذا تمّ كبح جماح المتطاولين على السلطة، وتمّ ردع النّاس عموماً بعضهم عن بعض، قد تتحقّق آنذاك، في ظلّ ما توافره الدولة من ظروف ملائمة للعيش الفاضل الكريم[3]، غائية الدولة

---

(1) راجع بداية الفصل الثالث من الباب الثاني من هذا العمل.

(2) فلا عجب إن لم يبقَ من الدّين الأصلي إلا العبادة الخارجية، وهي عند العامّة أقرب إلى التملّق منها إلى عبادة الله؛ إذ لم يعد الإيمان إلّا تصديقاً أعمى بأوهام متعصّبة، وأيّة أوهام متعصّبة؟ إنّها أوهام أولئك الذين يحطّون العقلاء إلى مستوى البهائم؛ لأنّها تمنع ممارسة الحكم، وتعوق التمييز بين الخطأ والصواب، وتبدو كأنّها وُضعت خاصّةً لإطفاء نور العقل» (رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدّمة، ص113).

(3) «فعندما أقول: إنّ الدولة المثلى هي تلك التي يحيا أفرادها في وئام، فإنّ ما أعنيه =

نفسها والغاية التي ينشدها كلّ مواطن من مواطنيها؛ إذ ليست الغاية الحقيقية من وجود الدولة السيادة والتسلّط، «أو إرهاب النّاس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين؛ بل هي تحرير الفرد من الخوف، حيث يعيش كلّ فرد في أمان بقدر الإمكان؛ أي يحتفظ بالقدر المستطاع بحقّه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير. وأكرّر القول: إنّ الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صمّاء؛ بل المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كيما تقوم بوظائفها كاملة في أمان تامّ، بحيث يتسنّى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداماً حرّاً دون إشهار لأسلحة الحقد أو الغضب أو الخداع، وبحيث يتعاملون معاً دون ظلم أو إجحاف؛ فالحرية هي إذاً الغاية الحقيقية من قيام الدولة»[1].

لكن أليست هذه بعض ملامح «الدّين الحقّ» كما رسمها سبينوزا؟ ألا يوجد توافق بين مطلب الدّين ومطلب العقل؟ أليس الذين يعيشون في كنف الدولة، أكانوا يأتمرون بالعقل أم بالدّين، يسلكون بموجب الطاعة، ويرغبون في العدل والحرّية؟

تخبرنا الـ: **(رسالة في اللّاهوت والسياسة)**، وهو ما تبيّناه خلال هذا العمل، بأنّه يمكن للمواطنين الذين لا يعيشون على مقتضى العقل، ولا يملكون معرفة تامّة بأنفسهم وأهوائهم وبطبيعة الأشياء عموماً، أن يوجدوا ضمن تنظيم سياسيٍّ محكم يخوّل لهم العيش في كنف العدل والحرّية، مع أنّ عيشهم هذا لا يتحقّق مباشرةً على مقتضى ما يطلبه العقل، وإنّما على مقتضى ما يطلبه الدّين. إنّ إيتيقا سبينوزا السياسية، في رسالته اللّاهوتية السياسية،

= بالحياة هي الحياة الإنسانية الحقيقية؛ أي أنّها ليست الحياة المتمثّلة في مجرّد الحركة الدّموية وفي الوظائف الأخرى المشتركة بين جميع الحيوانات، وإنّما هي أساساً حياة العقل وفضيلة النّفس والحياة الحقيقية» (كتاب السياسة، الفصل الخامس، الفقرة الخامسة).

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل العشرون، ص437.



إنّما ترتبط *بالتقوى* الحقيقية المؤسِّسة *للدّين الحقّ*. إذ لمّا كان لا يوجد للسلطة السياسية قداسة أصليّة متعالية، إلّا إذا كانت تستعيرها من الدّين نفسه، ولمّا كان من النّادر؛ بل من المحال، أن تجد مشرّعاً مثاليّاً للدولة، فإنّه يبقى من صالح الدولة أن تبحث عن الحلّ في الدّين، وفي قدرته على تنظيم أهواء البشر، وتحريضهم على الانصياع والطاعة متى لم يدركوا جيّداً منافع الحياة الجماعية. وعليه، يبدو أنّ الدّين، في إطار المجتمع السياسي، قد يقف سنداً للعقل، وقد يعوّضه في الحضّ على الطاعة وعلى السلوك وفق ما تطلبه المصلحة العامّة؛ أي وفق ما يطلبه العقل نفسه، حيث تكون المعايير الدّينية الكونية بديلاً للمعايير العقلية التي لا يدركها ولا يعمل بها السواد الأعظم من النّاس. وتلعب التقاليد والشعائر الدّينية دوراً في التأليف بين أفراد النّاس والمطابقة بين كيانهم وكيان المجموعة. وليس العقل هو الذي يلعب مثل هذا الدّور، على الرغم من اقتداره لا محالة؛ لأنّه «من النّادر أن يعيش النّاس على مقتضى العقل»[1] فهذا الدور موكول إذاً *للدّين* الحقّ، أي للتقوى والعبادة وما يترتّب عنهما من سلوكات وأعمال توحّد بين النّاس وتجمع شتاتهم. وإنّ ما يقصده سبينوزا بالعبادة والتقوى هو ممارسة العدل والإحسان؛ بل إنّ التقوى الحقيقية إنّما هي، في اعتقاده، «تلك التي تؤدّي إلى سلامة الدولة وأمنها الداخلي»[2]، بمعنى أنّها، علاوة على وظيفتها الإيمانية، تملك وظيفة اجتماعية ومدنية مؤدّاها احترام حقوق الغير وضمانها من منطلق *الطّاعة* الواجبة على كلّ فرد لربّه وللدولة[3].

(1) علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 35.

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل العشرون، ص438.

(3) «أمّا التقوى فإنّ أسمى مظاهرها هي تلك التي تؤدّي إلى سلامة الدولة وأمنها الداخلي، وهو ما لا يتحقق لو عاش كلّ فرد وفق هواه. فمن الفسوق إذاً أن يفعل المرء شيئاً طبقاً لرأيه الخاص ضدّ مشيئة السلطة العليا التي يُعدّ هو أحد رعاياها؛ إذ لو استباح الجميع لأنفسهم أن يفعلوا ذلك لأدّى هذا إلى انهيار الدولة» (المصدر نفسه، والصفحة نفسها).



يبدو إذاً أنّ سبينوزا لا ينكر الدّور الذي يلعبه الدّين الحقّ في بناء هويّة جماعية سياسية، زيادة على الهويّة الدّينية.

إلّا أنّ فيلسوفنا يعلم جيّداً أنّ الإيمان مهما كان قويّاً، والتقوى مهما كانت صادقة، لا ينفعان دائماً في صدّ العباد والتحكّم في أهوائهم الجارفة، إلّا في الحالات التي تخور فيها العزائم، وتضعف فيها النّفوس، كحالات الحيرة والمرض، أو عند الإشراف على الموت، أو عندما يتنسّك المرء وينعزل عن النّاس فتزول مناسبات التصادم معهم، ويسهل عليه الحديث عن الإيثار وحبّ الجار؛ إذ لئن كان النّاس «بكلّ تأكيد، على يقين من أنّ التعاليم الدّينية توجب أن يحبّ كلّ واحد جاره حبّه لنفسه؛ أي أن ينتصر لحقّ غيره انتصاره لحقّه الشخصي، إلّا أنّ هذا اليقين لا قدرة له على الانفعالات. إنّ مثل هذا اليقين قد يصبح مسيطراً عندما يشرف المرء على الموت وينتصر المرض على أهوائه فيمكث خائر القوى، أو كذلك في المعابد، حيث ينقطع التعامل بين النّاس، ولكنّه يبقى بدون جدوى في المحاكم أو في البلاط، حيث تكون الحاجة إليه حاجة حقيقية»[1].

ودون أن يغفل سبينوزا عن معايير الدّين الحقّ وعن مداها المدني والسياسي، نجده في (**كتاب السياسة**) ينضّد عليها معايير العقل، ويؤكّد في الوقت ذاته على خصوصية الحياة المدنية وعلاقتها بالظاهرة السياسية. فهل معنى ذلك أنّه يدعو بهذا التنضيد إلى الربط بين مبادئ الدّين ومبادئ العقل والاحتكام إليها متعاضدةً كلّها في تدبير شؤون المجتمع والدولة؟

لا يبدو الأمر كذلك؛ لأنّ العقل نفسه يبقى عاجزاً عن ذلك، ليس لفقدانه القوّة والاقتدار، وإنّما للصعوبة التي يجدها النّاس في الاقتداء به؛ إذ تستعبدهم أهواؤهم، وتتحكّم فيهم، وتسيطر عليهم دون هوادة. قال سبينوزا: «لقد بيّنّا... أنّ العقل قادر، بلا شكّ، على كبح الانفعالات والتخفيف من

(1) كتاب السياسة، الفصل الأوّل، الفقرة 5.



وطأتها، ولكنّنا رأينا في ذات الوقت أنّ الطريق الذي يومئ إليه طريق وعر جدّاً. وعليه، فإنّ أولئك الذين يظنّون أنّه من الممكن حمل الجمهور أو حمل الأشخاص المنشغلين بالشؤون العامّة على العيش وفقاً لمبادئ العقل فحسب، إنّما هم يحلمون بالعصر الذهبي المذكور عند الشعراء؛ أي بقصّة خيالية»[1].

وقبل أن ننتقل إلى الحلّ الذي يومئ إليه سبينوزا في **(كتاب السياسة)**، لا تفوتنا الإشارة إلى المرونة التي بها يربط بين تعاليم الدّين وتعاليم العقل؛ فتعاليم الدّين، كالإيثار وحبّ الجار، وحبّنا لغيرنا كحبّنا لأنفسنا، إنّما نتائجها تكاد تكون مماثلة للنتائج المترتبة عن تعاليم العقل التي تنصّ على ضرورة التعامل مع غيرنا، وحفظه وإفادته بقدر ما ننتظره منه من حفظه لنا وإفادتنا[2]: فأن «تحبّ غيرك حبّك لنفسك»، في سجلّ الدّين، إنّما يترتّب عنه، في سجلّ العقل، ووفق ما يطلبه العيش ضمن مجموعة سياسية، «أن تدافع عن حقّ غيرك دفاعك عن حقّك». وكما لاحظ *كارل إنغلام* في مقال جيّد حول *سبينوزا فيما بعد اللّاهوتي والسياسي*، فإنّ محتوى الدّين الحقّ

(1) المصدر نفسه.

(2) «إذا اقترن فردان من طبيعة واحدة فإنّهما سيكوّنان فرداً أقوى من كلّ واحد على حدة. فلا شيء إذاً يكون أنفع للإنسان من الإنسان، أَجَلْ! لا يمكن للبشر أن يتمنّوا شيئاً أفضل لحفظ كيانهم من أن يتّفق جميعهم في كل الأمور -بحيث تؤلّف أنفسهم جميعاً وأجسادهم جميعاً نفساً واحدةً وجسداً واحداً بوجه من الوجوه- وأن يسهروا جميعاً على حفظ وجودهم، وأن يسعوا كلّهم إلى ما يفيدهم جميعاً. ويترتّب عن ذلك أن الذين يقودهم العقل؛ أي الذين يبحثون على ضوء العقل عمّا يفيدهم، لا يرغبون في شيء لأنفسهم إلا ويرغبونه أيضاً لغيرهم» (علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 18)؛ «ما من شيء في الطبيعة أنفع للإنسان من إنسانٍ يعيش على مقتضى العقل؛ ذلك أنّ أكثر ما ينفع الإنسان هو ما يكون أكثر موافقةً لطبيعته؛ أي هو الإنسان بالذات. ولكنّ الإنسان يسلك على مقتضى قوانين طبيعته عندما يكون عيشه على مقتضى العقل، وعلى هذا الاعتبار فقط تتّفق طبيعته دائماً وبالضرورة مع طبيعة إنسان آخر؛ إذاً...» (علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 35، اللّازمة الأولى).



ونواتجه المعروضة في **(الرسالة في اللّاهوت والسياسة)**، قد تمّت إعادة تحيينها في **(كتاب السياسة)**؛ «إذ لمّا كانت الدعوة إلى حبّ غيرنا لا تقتصر على مخاطبة قلوبنا، وإنّما هي تومئ إلى سلوك يأمر به العقل في سياق الحياة الجماعية، فإنّ سبينوزا قد ربط بين ما يقدر عليه الدّين الحقّ وما يقدر عليه العقل»[1]. فالعقل والدّين يسعيان إلى الهدف نفسه؛ هو تنظيم حياة النّاس. وإذا كان سبينوزا يقرّ بمحدودية مبادئ المحبّة والعدل والإحسان وبعجزها عن تحقيق هذا الهدف، فهو يقرّ أيضاً بمحدودية العقل؛ إذ لئن كان العقل يستطيع في المطلق أن يتحكّم في الأهواء، فإنّ نجاحه في ذلك ليس أمراً هيّناً. إنّ حدود العقل وحدود الدّين حدود موضوعية، وتبقى صعوبة العمل بتعاليمهما ومبادئهما صعوبة عمليّة يشهد بها التاريخ وتقرّها التجربة. فما الحلّ إذاً؟ وعلام يقوم تصوّر سبينوزا لنظام الحياة في المجتمع ونظام الحكم في الدولة؟ المعلوم هو أنّ هذا التصوّر، إذ يروم العلميّة والموضوعية[2]، يقوم على مقاربة واقعيّة للمنظومة السياسية والاجتماعية؛ فالعلاقة بين أفراد المجتمع، إذ هي علاقة قوى على الرغم من القوانين التي تحكمها، والعلاقة بينهم وبين صاحب السيادة والسلطة، إذ تقوم هي الأخرى على موازين القوى على الرغم من العقود والمواثيق، إنّما هي علاقة لا يحكمها لا الدّين ولا العقل؛ إنّها علاقة كوناتوس بآخر، ولا يمكن أن تتأسّس، من ثمّ، إلا على مبدأ الكوناتوس هذا؛ أي مبدأ الرغبة في الوجود والسعي إلى كلّ ما يكون نافعاً مفيداً لتحقيق هذا الوجود والاستمرار فيه[3]. ولمّا كان هذا المبدأ كونيّاً لا أحد يَفتقر إليه، كان من الضروري أن يتحقّق بطريقة أو بأخرى في كنف المجتمع والدولة. فكيف يتحقّق؟

---

(1) انظر (على شبكة الإنترنت):

"Spinoza au-delà du théologico-politique", par Karl Inglamm, mis en ligne sur Internet en Septembre 1997.

(2) راجع: كتاب السياسة، الفصل الأوّل، الفقرة الرابعة.

(3) انظر: علم الأخلاق، الباب الثالث، القضايا 7-8-9.



بعدما تعلّق سؤال سبينوزا، في **(كتاب السياسة)**، بالساهرين على شؤون الدولة، أكان هو الملك أم كانت طبقة معيّنة أم كانوا النّاسَ جميعاً، غيّر طرحه وركّزه على طريقة تدبير شؤون الدولة؛ لأنّه، مهما كان نظام الحكم فيها، «لا بدّ من تنظيم الأمور تنظيماً يتعذّر معه على أصحاب القرار، سواء احتكموا بالعقل أو انقادوا للأهواء، أن يُحملوا على التصرّف بمكر أو بسوء. ولا يهمّ أمن الدولة وسلامتها معرفة الدوافع التي حثّت المتصرّفين فيها على حسن التدبير، طالما أنّه تدبير حسن»[1].

وعليه لم يعُد السؤال: من يحكم؟ وإنّما: كيف يكون تدبير الحكم، ولأيّة غاية؟ ولا شكّ في أنّ هذه الغاية هي المصلحة العامّة؛ لأنّ حُسن تدبير الشؤون العامّة إنّما يكون خدمةً للمصلحة العامّة . وهكذا فإنّ نظرة سبينوزا إلى طبيعة السلطة السياسية لا تقتصر على تفصيل دواليب الدولة وإبانة تقنيات الحكم، كما لا يقتصر سؤال الفيلسوف **عمّن** يحكم، أو ينبغي أن يحكم، أو **كيف** ينبغي أن يحكم، وأن «يرتّب الأمور على أحسن وجه»؛ بل يتجاوز ذلك إلى السؤال: **في مصلحة من** يكون الحكم؟

قلنا: إنّه يكون في سبيل المصلحة العامّة؛ أي مصلحة المجموعة، لا مصلحة فرد من أفرادها أو فئة من فئاتها. وإنّ ما قد يتحلّى به صاحب السيادة (الملك أو الكاهن أو فئة من المجتمع) من الورع والتقوى والمشاعر الحميدة، أو ما قد يُبديه من استعمال للعقل واحتكام به، إنّما كلّ ذلك لا يتجاوز نطاق الذاتية السياسية، ولا يضمن وحده بقاء الدولة واستمرار قوانينها. وباختصار، إنّه لا خلاص للدولة ولا خلاص لمواطنيها إلا إذا تمّ بناؤها وتنظيمها بإحكام، حيث «يتعذّر على أصحاب القرار، سواء احتكموا بالعقل أو انقادوا للأهواء، أن يُحملوا على التصرّف بمكر أو بسوء»[2]، أي أن يسلكوا بما يخالف المصلحة العامّة. إنّ المصلحة العامّة هي مصلحة

(1) كتاب السياسة، الفصل الأوّل، الفقرة 6.

(2) المصدر نفسه.



الجمهور لا غير، وهي المعيار الذي ينبغي أن يقاس به العمل السياسي. ليس معنى ذلك أنّ العقل قد يخلّ بنظام الدولة وقد يقف ضدّ قواعد المصلحة العامّة، وإنّما المقصود هو أنّ الممارسة الفردية للعقل لا تفيد بذاتها في ضمان استقرار الدولة، وأنّ استقرارها يبقى رهن الأوضاع السياسية التي يمارَس فيها العقل. ومن المؤكّد، إنّ ما يأمله سبينوزا هو ترتيب الشؤون السياسية وتدبير مصالح المجموعة بما يجعل أصحاب القرار في الدولة ومواطنيها كافةً لا يسلكون على نقيض ما يأمر به العقل (فهو يأمر بالعمل دائماً وفق ما تطلبه مصلحة الفرد، وإذّاك وفق ما تطلبه المصلحة العامّة)[1]، وإن كانت دوافعهم الخفيّة الحقيقية مختلفة عن دوافع العقل؛ إذ «لا يهمّ أمن الدولة وسلامتها معرفة الدوافع التي حثّت المتصرّفين فيها على حسن التدبير، طالما أنّه تدبير حسن؛ ذلك لأنّ حرّية الضمير أو رباطة الجأش من فضائل الإنسان الخاصّة. أمّا الأمن فمن فضائل الدولة»[2]. ومن ثمّ لا يجب الظنّ أنّ

---

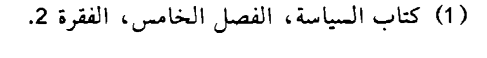
(1) «إنّ العقل لا يطلب أمراً مناقضاً للطبيعة؛ بل يدعو فقط كلّ امرئ إلى أن يحبّ نفسه، وأن يبحث عمّا ينفعه ويفيده حقّاً، وأن يرغب في كلّ ما يقوده إلى كمال أعظم، وعموماً أن يسهر كلّ واحد على حفظ كيانه بقدر ما هو عليه» (علم الأخلاق، الباب الرابع، حاشية القضية 18)؛ «لا يعدو السلوك وفق الفضيلة إلّا أن يكون سلوك المرء وعيشه وحفظه لكيانه (وهي كلّها ألفاظ مترادفة) وفقاً لما يمليه العقل، وعلى أساس مبدأ السّعي إلى ما فيه مصلحته الخاصة» (المصدر نفسه، الباب نفسه، القضية 24)؛ «عندما يبحث كلّ واحد قبل كلّ شيء عمّا ينفعه هو بالذات، عندئذٍ يكون النّاس أكثر نفعاً لبعضهم بعضاً؛ ذلك لأنّه بقدر ما يبحث كلّ واحد عمّا ينفعه، وبقدر ما يجدّ في حفظ كيانه، فهو يكون فاضلاً، أعني تكون قدرته على الفعل وفقاً لقوانين طبيعته وعلى العيش على مقتضى العقل قدرةً أعظم؛ لكنّ النّاس يتّفقون بطبعهم بصورة أفضل عندما يعيشون على مقتضى العقل؛ وبالتالي فعندما يبحث كلّ واحد، قبل كلّ شيء، عمّا ينفعه هو بالذات، عندئذٍ يكون النّاس أكثر نفعاً لبعضهم بعضاً... إنّ الإنسان إلـهٌ للإنسان» (علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 35، اللّازمة الثانية والحاشية).

(2) كتاب السياسة، الفصل الأوّل، الفقرة 6.



الاستئناس بالدّين أو بالعقل في تدبير الشؤون العامّة قد يضرّ بسلامة الدولة واستقرارها؛ بل ما ينبغي أن يُفهم هو أنّ كيان الدولة يصبح ضعيفاً هشّاً إذا توقّف حسن تدبيرها فحسب على حكمة حكّامها أو نزاهة كهنوتها، يعني على الدّين أو العقل فحسب. إنّ التدبير الناجح للدولة هو الذي يأتي خدمةً، لا للعقل ولا للدّين، وإنّما لمصلحة الجمهور. وإذا كان حقّ الجمهور إنّما يقاس، في نظر سبينوزا، بمدى قوّته واقتداره مقابل قوّة الحاكم واقتداره، فإنّه كلّما بقيت علاقة القوى متوازنة، بقيت مصالح الجميع محفوظة، واستمرّت الدولة واستتبّ الأمن فيها. أمّا إذا اختلّ التوازن، أصبحت الدولة مهدّدة في كيانها واستقرارها. وعليه، «فإنّ أفضل دولة هي تلك التي يعيش مواطنوها في وئام تامّ ولا تُخترق فيها القوانين. ولا شكّ أنّ الفتنة والحرب والاستهانة بالقانون أو خرقه إنّما كلّ ذلك يعود، لا إلى لؤم الرعايا، وإنّما إلى النّظام السياسي الفاسد. إنّ الإنسان لا يولد مواطناً؛ بل هو يتربّى على المواطنة»[1].

وأخيراً، إنّه إذا كان كمال الدولة يقاس بدرجة تنظيمها لمختلف القوى العاملة فيها، فإنّه يجوز القول: إنّ الدولة الأكثر نجاحاً والأقرب إلى الكمال هي تلك التي تقدر على تحمّل أعظم درجة من اختلال نظامها وفساده دون أن يمسّ الفساد من جوهرها وطبيعتها. ولا يهمّ كثيراً إذّاك ما إذا كان نظام الحكم فيها ملكيّاً أو أرستقراطياً أو ديمقراطياً أو غير ذلك كلّه، على أن تكون الغاية المنشودة دائماً هي الأمن والسلم، ومن ثمّ الحرّية، وأخيراً رغد العيش والسعادة. ومن المؤكّد، يصادق سبينوزا على هذا المقطع الرائع للفيلسوف كانط؛ إذ يعكس، في رأينا، أهمّ نتيجة صدع بها الفيلسوف الهولندي من قبله: «يكفي لتنظيم الدولة تنظيماً حسناً (وهو أمر في مقدور النّاس قطعاً) أن تتآلف القوى البشرية تآلفاً يجعل بعضها يحدّ من الآثار البغيضة لبعضها الآخر، أو يقضي عليها قضاءً تامّاً، حيث تكون النتيجة


(1) كتاب السياسة، الفصل الخامس، الفقرة 2.



مرضاة العقل وزوال تلك الآثار، ويصبح كلّ امرئ مجبراً على *أن يكون مواطناً صالحاً إن لم يسَعه أن يكون حميد الأخلاق. فمشكلة إنشاء دولة ليست بالأمر العسير، حتى بالنسبة لقومٍ من الشياطين*، على ما يبدو في ذلك القول من غرابة (بشرط أن يكونوا على جانب من الفطنة والذكاء)»[1].



(1) مشروع للسلام الدائم، الملحق الأوّل، ص77-78 من الترجمة العربية المذكورة سابقاً (الإبراز منّا).





المصادر والمراجع

هذه قائمة مختصرة للمصادر والمراجع، نقتصر فيها على ذكر بعض ما اعتمدنا عليه في هذا البحث، ويمكن للقارئ أن يجد بيبليوغرافيا موسّعة ومحيَّنة باستمرار ضمن **النشرة البيبليوغرافية السبينوزية** (Bulletin de bibliographie spinoziste) التي تصدر ضمن المجلّة الدورية الفرنسية (Archives de Philosophie).

المصادر:

- Spinoza, Œuvres, Trad. et notes par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1964-1966.
- Spinoza, Oeuvres complètes, Texte trad., présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992.

- سبينوزا:
  - رسالة في إصلاح العقل-رسالة موجزة- (مجلّد واحد)، ترجمة جلال الدّين سعيد، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010م.
  - رسالة في اللّاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، 2005م.
  - علم الأخلاق، ترجمة جلال الدّين سعيد، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م.



- كتاب السياسة، نشر معهد تونس للترجمة ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016م.
- مبادئ فلسفة ديكارت - أفكار ميتافيزيقة - مراسلات (مجلّد واحد)، ترجمة جلال الدّين سعيد، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2015م.

المصادر والمراجع بالفرنسية والإنجليزية:

- Alain, Spinoza, Paris, Gallimard, 1949.
- Alquié Ferdinand, Le rationalisme de Spinoza, Paris, Presses universitaires de France, 1981. (èpiméthée, Essais philosophiques).
- Alquié Ferdinand, Servitude et liberté chez Spinoza, Paris, C.D.U., Les cours de Sorbonne, sans date.
- Belaval Yvon, Leibniz critique de Descartes, Paris, Gallimard, 1960.
- Delbos Victor, Le spinozisme, Paris, Vrin, 1987. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- Deleuze Gilles, Spinoza, philosophie pratique, Nouv. éd. rev. et augm. Paris, èditions de Minuit, 2003.
- Feuer L. S., Spinoza and the rise of Liberalism, Boston, Beacon Press, 1958.
- Guéroult Martial, Spinoza, Dieu (èthique, 1), Paris, Aubier, 1961.
- Géroult Martial, Spinoza, L'Ame, (Ethique, 2), Paris, Aubier, 1974,
- La Boétie, Etienne de, Le discours de la servitude volontaire, Paris, Payot, 1976.
- Lacroix Jean, Spinoza et le problème du salut , Paris, PUF, Collection SUP, 1970.
- Matheron Alexandre, Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza, Paris, Aubier Montaigne, 1971 (Collec. Analyse et raisons).
- Moreau Joseph, Spinoza et le spinozisme, Paris, P.U.F., Que sais-je?, N° 1422, 1971.
- Moreau Pierre-François, Spinoza. Etat et religion, ENS éditions, 2005.



- Wolfson H. A., The philosophy of Spinoza, New-York, Schocken Books, 1969.
- Zac Sylvain, Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture, Paris, PUF, 1965.
- Zac Sylvain, Maïmonide, Paris, Ed. seghers, Coll. Philosophes de tous les temps, 1965.
- Zac Sylvain, La morale de Spinoza, 3e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1972.

- Abensour Miguel, «Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire», Astérion, (Référence électronique), mis en ligne le 04 juin 2015, URL : http://asterion.revues.org/2594.
- Atilano Domõnguez, «La morale de Spinoza et le salut par la foi»,Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 78, n°39, 1980.
- Auwers Jean-Marie, «L'interprétation de la Bible chez Spinoza, ses présupposés philosophiques», Revue théologique de Louvain, 21, 1990.
- Billecoq Alain, «Spinoza et l'idée de tolérance», Philosophique, 1, 1998.
- Bréhier Emile, «Société et communion», communication à l'Académie des Sciences morales et politiques, 30 octobre 1944 (Réf. Electronique).
- Brykman Geneviève, «L'élection et l'insoumission des Hébreux selon Spinoza», in Spinoza, science et religion, Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 20-27 septembre 1982, Ed. J. Vrin, Paris 1988.
- Caillois Roland, «Métaphysique et politique chez Spinoza», in Les Etudes Philosophiques, Juillet /Septembre, 1972, N° 3.
- Colerus Jean, «La vie de Baruch Spinoza», in Appendice aux œuvres complètes de Spinoza dans la Bibliothèque de la Pléiade.
- Ginsburgh Stephane,«La méthode d'interprétation de l'Ecriture



selon leTractatus theologico-politicus de Spinoza» (Référence électronique, Internet).

- Gordin Jacob, «Benedictus ou Maledictus, le cas Spinoza», in Cahiers juifs n°14, pp. 104-115, Paris 1935.
- Klajnman Adrien, «Vraie Méthode et interprétation de l'ècriture chez Spinoza», Revue de métaphysique et de morale, 2009/2 (n° 62).
- Lagrée Jacqueline, «Spinoza, la religion philosophique», Cercle de Réflexion Universitaire du lycée Chateaubriand de Rennes - 1993-1994 (Référence électronique , Internet)
- Moreau Pierre-François, «Note sur les prophètes dans le Traité théologico-politique», in Philosophique, 1, 1998.
- Muglioni Jean-Michel, «Spinoza ou la nécessité comprise», in Les philosophes de Platon à Sartre , Paris, Hachette, 1985.
- Waterlot Ghislain, «Science de la Bible chez Spinoza, Les chapitres VIII à X du Traité théologico-politique» in Philosophique,1, 1998.

- Spinoza, science et religion, Actes du Colloque du centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 20-27 septembre 1982, Ed. par J. Vrin, Paris 1988.
- Spinoza's political and theological thought, International Symposium under the Auspices of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences commemorating the 350th Anniversary of the Birth of Spinoza, Amsterdam 24-27 November 1982, edited by C. de Deugd, Amsterdam/Oxford/New-York, 1984.

المراجع باللّغة العربية:

- ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، حقّقه وقدّم له حسن آتاي، نشر مكتبة الثقافة الدينية، طبع في تركيا، دون تاريخ.
- حداد شامخ، فاطمة، الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008م.



- دو لا بويسي، إيتيان، مقالة العبودية الطوعية، ترجمة عبود كاسوحة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2008م.
- ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008م.
- زكريا، فؤاد، سبينوزا، دار التنوير للطباعة والنشر، سلسلة الفكر المعاصر، ط2، بيروت، 1983م.
- كانْط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1952م.
- هوبز، توماس، اللفياثان، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، نشر هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) ودار الفارابي، ط1، كانون الثاني/ يناير 2011م.






مكتبة
التنوير

الفهرس




مكتبة
التنوير












مكتبة
التنوير

كانت علاقة سبينوزا بالمؤسسة الدينية علاقة مريبة، فبعد أن تبحّر في اللغة العبرية، وأصول اليهودية، وأعدّ نفسه للتقاليد الحاخامية، طُرد من الكنيس اليهودي؛ لأنه انتقد العقائد الدينيّة والكتب المقدّسة، لكن نقده لم يكن موجّهاً ضدّ الشعور الدّيني والورع والتقوى الحقيقيين، بقدر ما كان يقصد به المؤسّسة الدّينية.

كان سبينوزا يحمّل ثلاثة أشخاص مصائب البشرية كلّها؛ فالأول ذلك الذي يرضى بوضعه البائس ويبقى أسير انفعالاته الحزينة، ويلقّبه بـ العبد؛ والآخر من ينتحب ويتأسّى بسبب عواطف العبد الحزينة، وهو الكاهن؛ والثالث من يسعد ويفرح لضعف الإنسان وهونه وعجزه، ويغتنم الفرصة للسّطو على الأجسام والنّفوس، وبسط نفوذه على مجتمع العبيد، وهو الطاغية.

ويرى سبينوزا أن دواء هذه الحالات يكون بمحاربة الفكر الخرافي والقضاء عليه، ومنع رجال الدّين من إعادة نشره وتأجيجه، والفصل بين الدّين والدولة حتّى لا يطغى صاحب السلطة، ويتذرّع بالدّين، أو يطغى رجل الدّين، ويحتمي بالدولة.

إنّ سبينوزا لا ينكر الدّور الذي يؤديه الدّين الحقّ في بناء هويّة الجماعة سياسياً ودينياً. فالعقل والدّين يسعيان إلى الهدف نفسه؛ المتمثل في تنظيم حياة النّاس. لكن هناك حدوداً للعقل وحدوداً للدّين، وهي حدود موضوعية، حيث توجد صعوبة في العمل بتعاليمهما ومبادئهما، صعوبة عمليّة يشهد بها التاريخ وتقرّها التجربة. فما الحلّ إذاً؟ وعلام يقوم تصوّر سبينوزا لنظام الحياة في الدين والمجتمع ونظام الحكم في الدولة؟

جلال الدين سعيد: باحث تونسي متخصص في الفلسفة

ISBN 978-614-8030-49-9





